إميل دوركايم

مؤسس علم الاجتماع المعاصر
نظرياً وتطبيقياً

دكتور
قباري محمد إسماعيل
أستاذ علم الاجتماع المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

إميل دوركايم

دكتور
قباري محمد إسماعيل
أستاذ علم الاجتماع المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٧٦

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

بسم اللہ الرحمن الرحیم

" ربنا آتنا من لدنک رحمۃ وھیئ لنا من امرنا رشدا "

- قرآن کریم -

تصدير

يشار إلى « إميل دور كايم Emile Durkheim » عند أغلب دراسيه على أنه رائد من رواد الفكر الفرنسي ، وعلم من الأعلام المشاهير في ميدان علم الاجتماع ، إن لم يكن أكثرهم شهرة على الإطلاق . فلقد كان لكتاباته ومجهوداته صداها ورد فعلها في محيط الفكر الفلسفي ، كما كان لها أثرها الواضح في شتى الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية على السواء .

وحين صدرت مجلة « النشرة السنوية لعلم الاجتماع L'année Sociologique » عام ١٨٩٨ ، أصبح دوركايم قطباً بارزاً من نوابغ الفكر الاجتماعي وأقطابه ، حيث تعتبر هذه النشرة من أشهر المجلات والنشرات العلمية لما إمتازت به من خصوبة وعمق . فكان لها مكانتها في الدوائر الأكاديمية ، فتهافت عليها كبار الكتاب والعلماء ، واحتوت على الكثير من أدق الدراسات والابحاث السوسيولوجية ، تلك التي تطرقت إلى شتى الميادين والعلوم الاجتماعية ، من « سيكولوجيا Psychology » و « إثنولوجيا Ethnology » ، كما اقتحمت معاقل أخرى ، وأسهمت في ميادين « القانون » و « السياسة » و « الإقتصاد » .

الأمر الذي نستطيع معه القول ، إن هذه المجلة قد ساعدت إلى حد بعيد في تشكيل وبلورة الاتجاه الدوركايمي ، بل وفي تدعيم أسس علم الاجتماع الكلاسيكي الذي هو علم الاجتماع الفرنسي بالذات . ولقد نبغ في المدرسة الفرنسية الكثير من التلاميذ والاتباع ، ومن أشهرهم « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy —Bruhl » و « مارسيل موس Marcel Mauss » و « موريس

جرانيت Marcel granet ، و « جورج دافى Davy » و « البيربايية Bayet »

وإلى جانب هؤلاء ظهر الكثير من تلامذة « إميل دور كايم » من أمثـال « موريس هاليفاكس Halbwachs » و « بوجليه Bouglé » و «فوكونيه» .

ولقد هاجرت الافكار والأنظار الدوركايمية ، فانتقلت وإنتشرت بين سائر المدارس الاجتماعية . ففى بريطانيا تأثرت مدرسة اكسفورد بكتابات دوركايم ، فظهرت الاتجاهات التجريبية والحقلية ، وبخاصة عند أساطين المنهج الانثروبولوجى الإجتماعى من أمثال « راد كليف براون Radcliffe—Brown » و « إيفانز بريتشارد Evans — Pritchard » و « برستيانى Peristiany » . حيث حاول هؤلاء العلماء تطبيق الفروض النظرية الدوركايمية فى سائر دراساتهم الحقلية . ومن خلال الاتجاه الدوركايمى العضوى Organic حاول راد كليف براون أن يؤلف أو يصطنع ما يسميه « بالاتجاه البنائى Structural » أو الوظيفى Functional ، ولقد إستبدل الوظيفيون فكرة السببية بفكرة الوظيفة ، وميز راد كليف براون بين الفكرتين ، واعتبر أن وظيفة «شعيرة» من الشعائر ، إنما تضفى عليها معناها ومغزاهـا .

وفى أمريكا ذاعت كتابات دوركايم بفضل جهود راد كليف براون الذى سافر فى خريف عام ١٩٤٢ إلى البرازيل ، وظل بها حتى صيف ١٩٤٤ ،كأستاذ زائر على جامعة « ساو بولو Sao Paulo » للقيام بمهمة توثيق الروابط بين بريطانيا وأمريكا الجنوبية . إلا أن راد كليف براون كان قد زار « شيكاغو » من قبل ، ومكث فيها ست سنوات وغادرها عام ١٩٣٧ (1) . وبذلك انتشرت

---

(1) Fortes, M. and others., Social Structure, Studies Presented to Radcliffe— Brown, Oxford, 1949

جراثيم الفكر الدور كايمى بين أروقة جامعات أمريكا، ومراكز البحث فيها، فانشغل علماء الاجتماع الأمريكان بالمتاج الدور كايمى النظرى ، وعكف على دراسته كل من « رد فيلد Redfield » و « روبرت لوى Robert Lowie » و « تالكوت بارسونز Parsons » . (1)

وإذا كنا نعتبر « إميل دوركيم » ممن يشار اليوم فى ميدان «العلم السوسيولوجى الوضعى» ، إلا أنه فى الوقت ذاته «فيلسوف» له قدره ومكانته، نظراً لما خلفه من كتابات منطقية وأبحاث « ميتا سوسيولوجية Meta—Sociologique » . (2) فلقد اقتحم دوركايم معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وتفسيرها من وجهة النظر السوسيولوجية ، وبذلك حلق دوركايم بعيداً فى آفاق الميتافيزيقا، فكانت له صولاته فى ميدان المنطق، وجولاته فى ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص فى منابع الأخلاق والدين . وهو كاتب منتج غزير المادة ، ألف وصنف الكثير من البحوث ، كما نشر وخلف لنا العديد من الدراسات التى إزداد بفضلها الفكر الاجتماعى ثراء على ثراء .

الفترة — رمل الاسكندرية

٨ مارس ١٩٧٦ ق . أ

---

(1) Gurvitch, Georges., The Twentieth Ce tury Sociology, The Philosophical Library. New York. 1954. P. 503

(٢) « الميتاسوسيولوجيا » مفهوم جديد من مفهومات علم الاجتماع المعاصر ، قصد به دراسة « ماوراء علم الاجتماع » من أصول وقضايا نظرية ، انظر كتابنا (قضايا علم الاجتماع المعاصر) منشأة المعارف ١٩٧٦ .

الفصل الأول

دوركايم ومصادره

- تمهيد
- التيار الدوركايمي في الفكر السوسيولوجي المعاصر
- دوركايم والنشرة الاجتماعية L'année Sociologique
- مؤلفاته ومصنفاته

تمهيد :

أشرنا فى تصدير الكتاب إلى تلك المكانة العلمية المرموقة لمدرسة النشرة السنوية فى علم الاجتماع وشيخها « إميل دور كايم » ، ولكن . . . من هو دور كايم ؟ وعلى من تتلمذ ؟ وما هى ظروف نشأته وطبيعة الجو العلمى كما عايشه وعاناه ؟ .

وُلد « إميل دور كايم » فى ١٥ إبريل من عام ١٨٥٨ فى بلده « إبينال Epinal » بالقرب من سهل اللورين الذى يشتمل على بعض المدن الفرنسية المشهورة مثل « نانسى Nancy » و « ستراسبورج » ، تلك التى أنجبت الكثير من أعلام الثقافة الذين لعبوا دوراً هاماً على مسرح الفكر الفرنسى .

ولقد نشأ دور كايم وتفتحت عقليته فى أحضان « ثقافة اللورين » ذات الطابع الصناعى والملامح القروية ؛ فاجتمع فيها القديم والحديث فى غير ما خلل أو اضطراب ، وبخاصة فى هذه المنطقة التاريخية ذات الحضارة العتيقة التى تمتد أصولها البعيدة ، فتتصل بالثقافة اللاتينية ، حيث إزدهر الفكر والأدب ، وراجت حركة الفنون ، فتوافدت عليها رجال الفكر ، الأمر الذى ميزها عن غيرها بغلبة الفن والفنانين (1) .

---

(1) Bierstedt, Robert., Emile Durkheim, New York, 1966. P. 19

وفى أحضان أسرة يهودية نشأ دور كايم ، باعتباره أحد أحفاد كبار حاخامات اليهود ، إذ ولد فى أسرة تنحدر أصلا من أصحاب المذهب الربانى الاسرائيلى الذين يدينون بالفكر العبرانى الجديد ولذلك اتجه دور كايم منذ طفولته وصباه ، نحو دراسة التلمود Talmud والعهد القديم ، كما درس أيضا اللغة العبرية والتاريخ . ثم هجر اللغويات كى يدرس « تاريخ الاديان » ...

وإلى جانب اليهودية ، تأثر دور كايم بتعاليم الديانة الكاثوليكية ، تلك التى لقنته إياها إحدى مدرساته الكاثوليكيات ، وهى امرأة لها فضل تربيته وتثقيفه ودرايته بتعاليم الدين الكاثوليكى التى تلقاها من هذه الاستاذة الكاثوليكية المغمورة التى كان لها أثرها الواضح فى نشأته الدينية . تلك التى غلبت على معظم كتاباته السوسيولوجية ، فجاءت دراساته فى علم الاجتماع الدينى ، ذات مسحة صوفية مميزة ، وبخاصة فى كتابه الضخم « الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Elementaires de la vie Religieuse » .

« وكان دور كايم نابغة فى صباه ، كما كان ذكيا لامحاً ، متقدماً فى علومه ، فنال الكثير من جوائز التفوق ، ولقد أجمع « جورج دافى Georges Davy » و « هارى البرت Harry Alpert » وهما من أشهر مؤرخى وشراح الاتجاه الدوركايمى ، فأجمعا بصدد السيرة البيوجرافية ، على أن دور كايم قد امتاز بالنبوغ المبكر ، والعبقرية الخلاقة ، حيث تكشف عنهما جبهته العريضة التى يحيط بها الشعر الكثيف ، كما تعبر ملامح وجهه عن رقة وحساسية تمتزجان بالفكر العميق . فكان دوماً متفوقاً فى دروسه التى تلقاها والتمسها فى « كوليج دبينال College d' Epinal » ، حيث كان على رأس فصله فى امتحان كل عام .

ولم تكن حياة دور كايم بالحافلة بألوان البهجة والسعادة ، وإنما شيدت

عليها سمات الكآبة والحزن ، فهى حياة جادة ، خالية من اللهو أو العبث . حيث كرس حياته للدرس والتحصيل ، وكافح فى صبر وإخلاص كى يصبح مدرساً ؛ فرحل إلى باريس ، ودخل ليسيه لويس الأكبر Lycée Louis – Le grand ، كى يعد نفسه للدخول فى مدرسة المعلمين العليا Ecole Normale Supérieure فيتحقق ما يأمل فيه ، ويعد نفسه اعداداً تربوياً ليكون مدرساً فى المدارس الثانوية . وتم له ما يرجوه ، والتحق بمدرسة المعلمين عام ١٨٧٩ ، وفاز بدرجة الامتياز التى أهلته ليقف على أعتاب الاستاذية .

وفى سن العشرين ، وبين أروقة L'Ecole Normale ، إتصل دور كايم بزميله الأثرى « سالمون ريناخ » وبتلميذة الأنثروبولوجى « لوسيان ليفى بريل » وبصديقه الفيلسوف « هنرى برجسون Bergson » . وحين بلغ دور كايم الحادية والعشرين ، ظهرت عليه ملامح النضج والخصوبة ، فتميز بالفكر الهادىء الرزين ، وأطلق عليه طلبة وأساتذة مدرسة المعلمين العليا اسم « الميتافيزيقى Le MetaPhysician » على الرغم من أنه حاول أن يحطم سائر المعاقل والأنساق الميتافيزيقية (١)

وفى المعلمين العليا تتلمذ دور كايم على أيدى المؤرخ المشهور « فوستل دى كولانج Fustel de Coulanges » ، وعلى الفيلسوف « إميـل بوترو Emile Boutroux » ، فتأثر باتجاهيهما التاريخى والعلمى . واكتسب من « فوستل دى كولانج » درايته المتعمقة فى دراسة التاريخ ، واستخدم مناهجه فى التحليل التاريخى ، ومن « بوترو » تعرف دور كايم على طرق البحث وأدواته ، فدرس « الميثودولوجيا العلمية Scientific Methodology » . وبالاضافة إلى

(1) Kardiner, Abram & Edward Preble, They Studied Man, Mentor Book, 1963. P.95

ذلك تأثر دوركايم بكتابات أشهر علماء النفس وأعنى به « ولهلم فونت Wilhelm Wundt » الذى تتلمذ عليه دور كايم وأشار إليه فى كثير من كتاباته ، وإلى جانب كل هؤلاء ، درس دوركايم « كانط Kant » و « رينوفييه Renouvier » و « شاركو Charcot » و « ريبو Ribot » ثم عكف على دراسة كتابات أستاذه العتيد « أوجست كونت Auguste Comte » شيخ المدرسة الاجتماعية فى فرنسا (١) .

وفى نهاية إتصاله بمدرسة المعلمين ، درس دور كايم الظواهر الاجتماعيـة باستخدام المنهج العلمى المنظم ، حيث أصبحت الحاجة ملحة فى فرنسا إلى أساس قوى من « التضامن الأخلاقى Moral Solidarity » كى يحل بديلا عن الولاء القديم للدين والكنيسة .

تلك هى « روح العصر » التى أكدت على دوركايم فى الحاح وفرضت عليه أن يتابع الاتجاه السوسيولوجى الوضعى ، وأن ينكر كل فلسفة لا تلتحم بالواقع والتاريخ والتجربة السياسية حيث أن التطبيق العملى عنده ، هو ضرورة حتمية لكل نظرية أو فلسفة .

ولكى نتعرف على طبيعة الجو العلمى ، مع دراسة أثر المناخ الثقافى فى تشكيل الفكر الدوركايمى ، حتى يمكننا أن نلقى ضوءاً على مصادره الأصيلة ، نقول إن دوركايم ؛ قد تأثر دون شك بالبيئة العلمية التى أحاطت به من كل جانب . ففى نفس الفصل الدراسى ، بمدرسة المعلمين ، كان معه بعض الشخصيات التى اشتهرت ونبغت من أمثال السيكولوجى « بيير جانيت Pierre Janet » والمنطقى « جوبلو Goblot » والفيلسوف « هنرى برجسون Bergson » .

ومن الناحية الزمنية ، ولد دوركايم فى عصر « تين Hippolyte Taine » ،

(1) Ibid. P. 96

و « لاشيليه Lachelier » و « هنري بوانكاريه Poincaré » . فقد ولد قبل « تين » بنحو ثلاثين سنة ، وبعد بوانكاريه بأربع سنوات ، وقبل رينوفييه بنحو أربعين سنة أو يزيد بثلاث سنوات على الأكثر.(١) كما عاصر دوركايم الفيلسوف الفرنسي « جان ليون جوريه Jean Léon Jaurés » الذي كرس حياته في دراسة فلسفة السياسة ، ومن نفس المدرسة ونفس السنة، تخرجت دفعة دوركايم التي اشتملت على مجموعة من كبار العلماء الاجتماعيين ، من أمثال « الفرد إسبيناس Alfred Espinas » ، و« جان زوليـه Jean Izoulet » و « هنري بر Henri Berr » و « بوجليه Cèlestin Bouglé » و هنري هوبير Henri Hubert » و« فرانسوا سيميائد Francois Simiand » و « مارسيل جرانيت Marcel Granet » و « جورج دافي Davy » .

وإلى جانب دراسة الفلسفة وعلم النفس ، والاقتصاد والسياسة ، إشتغل دوركايم بالأدب ، فعالج الكثير من المسائل باستخدام أساليب البلاغة والتمكن من اللغة . ولقد أخبرنا « دافي Davy » أن دوركايم كان يتكلم ذات مرة عن الكاتب المسرحي الفرنسي « موليير Molière » فأدهش السامعين بحسن بيانه وجمال أسلوبه ، وأثار إنتباه النظاره والجلوس ، ولحظ الناس في كلماته رقه وفي عباراته ذوق وأصالة .

ويحكي أن دوركايم كتب مقالا شيقاً تحت عنوان « الذات Le moi » أثار إنتباه استاذه « إميل بوترو Emile Boutroux » ، فدعاه إلى إنجاز رسالة الدكتوراه تحت إشرافه ورعايته . وهنا تفجرت أمام دوركايم منابع الفكر الفلسفي ومصادره ، حين تشرب على أستاذه وتعلم أصول البحث

(1) Bierstedt, Robert., Emile Durkheim, New York. 1966. P. 26

الميتافيزيقى ، فلقته حقيقة الحياة الروحية بالقاء الشك فى قيمة المعرفة العلميـة ومبالغها من اليقين ، فلم يكن « بوترو » يؤمن بالنزعة الذرية atomism ، كما أنكر الآلية ، ورفض المادية ، وأكد فقط على الروحية العلمية على اعتبار أن العلم ليس كما تدعى الفلسفة الوضعية ، هو اللون الوحيد الممكن للمعرفة ، وإلا إنطبع العقل بطابع الجمود ، وهو طابع غريب عنه ، ومن ثم تكون النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هى اختزال العقل إلى لون من ألوان الطبيعة المادية . تلك هى تعاليم المدرسة الفرنسية الجديدة ، تلك المدرسة التى انكرت الجبرية والحتمية ، ودافعت بحرارة عن الروحية والغائية ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية من أمثال « بوترو » و « رافيسون Ravaisson » و « لاشلييه Lachelier » ، و « شارل رينوفييه Renouvier » .

وفى ضوء تلك النزعة الروحية العلمية ، فصل دوركايم الظاهـرة الاجتماعية عن شبهات الأصل البيولوجى ، وأكد أن الظاهرة الاجتماعية لا تفسرها أصول عضوية أو مادية ، وإنما تصدر فقط عن أصول اجتماعية ، فالظاهرة الاجتماعية لا تفسر إلا فى ضوء ظاهرة اجتماعية أخرى . وبهذا المعنى تكون الظـاهرة الاجتماعية ، هى ظاهرة قائمة بذاتها Sui generis ، على حد تعبير دوركايم ، كما لا يمكن أن يكون علم الاجتماع مجرد امتداد لعلوم البيولوجيا والفسيولوجيـا وبذلك حرر دوركايم الظاهرة الاجتماعية وجردها تماماً عن كل طعم بيولوجى كما ابتعد بها أيضا عن كل فهم سيكولوجى .

ولقد كان لكتابات علماء الاجتماع الألمـان صداها فى سائر الدراسات الدوركايمية . حيث تأثر دوركايم فى أطروحته للدكتوراه الخاصة « بتقسيم العمل De la division du Travail » بنتائج علم الاجتماع الألمانى وبخاصة عند « زيمل » و « تونيز Tonnies » حيث نجد فى كتابات دوركايم طابعا

صورياً ما يؤكد ذلك الأثر الواضح الذى خلفته لنا كتابات « زيمل Simmel » وبخاصة عن الصور المجتمعية » . وبالاضافة إلى ذلك فإننا نجد لنظرية « تونيز » صداها فى كتاب « تقسيم العمل الاجتماعى » حيث كشف دوركايم فى الكتاب عن نظرية « التضامن العضوى » ، وذلك بتأثير كتابات « تونيز » حين يميز بين نوعين من الارادة ، وهما من ناحية « إرادة الحياة Wessenwille » وتتميز بها « الجماعة Gemeinschaft » ، ومن ناحية أخرى أشار « تونيز » إلى تلك « الآرادة الواعية Kurwille » التى يتميز بها المجتمع Gesellschaft » .

حيث أن التضامن الآلى عند دوركايم ، إنما يصدر أيضا أصلا عن تلك الارادة التى يسميها « تونيز » بإرادة الحياة ، أما التضامن العضوى فينشأ عن تلك الارادة الاجتماعية الواعية . وما يعنينا من كل ذلك هو أن كتابات تونيز » فى ألمانيا قد كان لها صداها فى علم الاجتماع الفرنسى ، وأصبح كتابه الرئيسى « الجماعة والمجتمع » Gemeinschaft und Gesellshaft مبعثاً لنظرية التضامن عند « إميل دوركايم » .

ولقد اشتغل دوركايم فى عام ١٨٨٢ أستاذاً للفلسفة ، حيث ألقى دروساً فى Lycée of Sens ، ومكث هكذا حتى عام ١٨٨٧ ، حيث تكونت لديه ، خلال تلك السنوات ، الأصول العامة لنظريته عن « التضامن الاجتماعى » من جهة ، « والتطور الاجتماعى Social Evolution » من جهة أخرى . وفى الفترة بين عامى ١٨٨٥ ، ١٨٨٦ ، واصل دوركايم جهوده الأكاديمية فقضى نصف هذه الفترة فى باريس ، أما النصف الثانى فقضاه متردداً بين « ليبزج Leipzig » وبرلين ، حيث إنبهر بجهود « فونت Wundt » الذى أسس أول معمل تجريبى لعلم النفس ، وعالج الظواهر السيكولوجية بتطبيق المنهج العلمى عليها .

وفى عام ١٨٨٧ ذاعت شهرة دوركايم وانتقل للتدريس بجامعة

بوردو Bordeaux والقى دروساً فى علم الاجتماع العائلى والجنائى ، وفى التضامن الاجتماعى والانتحار ، وفى التربية Pédagogie والدين وعلم النفس ـ كما ألقى دروساً فى تاريخ المذاهب السوسيولوجية ، وفى المسئولية والجزاء ، وفى التنظيم الاجتماعى للقبائل الاسترالية البدائية .

دوركايم والنشرة الاجتماعية L'année Sociologique :

ولم يكن لدى دركايم تأثيره فى ميدان علم الاجتماع الفرنسى فحسب ، بل وفى تاريخ الفكر السوسيولوجى المعاصر برمته . الأمر الذى يجدر بنا أن ننظر إلى دوركايم فى ميدان السوسيولوجيا ، بنفس النظرة أو المكانة التى شغلها كل من أرسطو وكانط فى ميدان الفلسفة . فقد كان غزير المادة ، ذو عقلية موسوعية ، كتب وصنف فى سائر موضوعات علم الاجتماع ، والقى دروسا فى التاريخ والأخلاق وأصل الدين ، وتطور الزواج والاسرة ، وتاريخ المذاهب التربوية ، والنزعة البراجماتية وعلم الاجتماع ، بالاضافة إلى تدريسه للفلسفة الاجتماعية عند كونت وسان سيمون ، والمذاهب التربوية الكبرى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وفى كل هذه الدروس والدراسات العميقة ، أكتسب دوركايم خبرة خلاقة تفرد بها وحده ، نظراً لما اشتهر به من خصوبة وأصالة فى معالجة المادة السوسيولوجية .

وفى عام ١٨٩٨ ، أصدر دوركايم نشرته السوسيولوجية المشهورة التى ذاعت باسم مجلة السنة الاجتماعية L'année Sociologique وذلك من أجل انعاش النظرية السوسيولوجية ، فأصبحت هذه النشرة مصدراً أصيلا لمختلف الدراسات الاجتماعية كما ظلت تصدر سنويا حتى انقطعت عام ١٩١٤ ، وساهمت بالكثير فى شتى ميادين العلم ، فكتب « دافى » و « موس » فى علم الاجتماع القانونى ، وفى الاقتصاد كتب « فرانسو سيمياند » ، كما كتب « لوسيان فيفر Febvre »

و « روجيه ديون Roger Dion » فى التاريخ والجغرافيا ، وهنرى هوبير Hubert فى علم آثار ما قبل التاريخ ، و « مارسيل جرانيت » فى الدراسات الصينية ، وكلود ليفى ستراوس Claude Lévy — Strauss فى الانثروبولوجيا ، وموريس هالفاكس Halbwachs الذى اكمل جهود دوركايم عن الانتحار كما كتب وأطنب فى الاطارات الاجتماعية الذاكرة . وهؤلاء جميعا هم أقطـاب المدرسة الدوركايمية فى علم الاجتماع . وفى عام ١٩٠٢ انتقل دوركايم إلى جامعة باريس ، كى يشغل مكانة مرموقة ، فبلغ كرسى الاستاذية عام ١٩٠٦ ، وبعد ذلك بسنوات قليلة شغل دوركايم كرسى الأخلاق ثم كرسى الفلسفة ، كما شغل أيضا كرسى التربية .(١)

واستناداً الى نتاج المدرسة الدوركايمية وآثارها ، نستطيع أن نؤرخ لدوركايم ومصادره ، فقد تأثرت شخصيته وثقافته بكتابات « مين Maine » فى تاريخ القانون ، و « فوستل دى كولانج » بعبقريته فى معالجة فكر التاريخ ووقائعه . بالاضافة إلى أثر « شمولر Schmoller » فى الاقتصاد ، و « مورجان » و « ماكلينان Mc Lennan » فى الأنثروبولوجيا ، و « شتاينمتز Steinmetz » فى الأخلاق المقارنة ، و « تايلور » و « روبرتسون سميث » و « فريزر » و « مارتلاند » فى دراسات الفلكلور والدين المقـارن و « لازاروس Lazaraus » و « ستينتال Steinthal » فى علم النفس المقارن ، و « كيتيليه Quételet » فى الاحصـاء الاقتصـادى ، و « راتـزل Ratzel » فى الجغرافية الاجتماعية .

وعلى الرغم من أن دوركايم لم يقم بدراسات حقلية أو أية أبحاث ميدانية بين قبائل استراليا أو غينيا الجديدة أو إفريقيا الشرقية ، فإن الاتجاه الدوركايمى

(1) Wolff, Kurt., Essays on Sociology and Philosophy Harper, 1964. P. 12

كان له آثاره البعيدة فى تشكيل الدراسة الميدانية وتنظيم الاتجاهات الحقليـــة والعملية ، فكان أن تأثر به وبنتائجه عدد كبير من علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية من أمثال « راد كليف براون » و « مالينوفسكى Malinowski » فى انجلترا ، و « روث بندكت Ruth Benedict » و « كلايد كلوكهون Kluckhohn » و « مارجريت ميد Margaret Mead » و روبرت ردفيلد Robert Redfield فى أمريكا . مما يؤكد لنا الدور البارز الذى لعبه دوركايم على مسرح الفكر السوسيولوجى ، فلقد انتشرت أنظاره وهاجرت أفكاره من باريس إلى سائر بلدان العالم .

وفى ١٥ نوفمبر من عام ١٩١٧ ، وفى أوج المجد العلمى ، إنتهى المطاف ، ومات دوركايم بعد أن إنهارت قواه حزناً على ولده « أندريه André » الذى مات فى الحرب العالمية الأولى متأثراً بجراحة ، فلقد جرح مرتين ثم مات عــام ١٩١٥ . ولقد أشار دوركايم والتمس من تلاميذه وخلصائه ألا يذكروا فى مجلسه اسم ولده العزيز « أندريه » . فقد حزن عليه حزنا شديدا ضعفت معه صحته ، فأصيب فى ديسمبر منذ عام ١٩١٦ بمرض فتك به بعد شهور قليلة . وبموته انتهت حياة أحد « أبطال الفكر الانسانى » ، كما وصفه « هارى البرت Harry alpert » وهو مؤرخ حياة دوركايم وسيرته واحد كبار شراحه .

مؤلفاته ومصنفاته :

حدد لنا « تالكوت بارسونز Talcott Parsons » — وهو من أتباع « دوركايم » و « فيبر Weber » فى أمريكا — أربعة مراحل تطورت فيهـــا النظرية الدوركايمية العامة ، وقسم هذه المراحل التطورية بالرجوع إلى تتبــع كتابات دوركايم ، فبدأت المرحلة الأولى بكتابه عن « تقسيم العــمل الاجتماعى La Division du Travail » الذى نشره عـــام ١٨٩٣ ،

ويعبر هذا الكتاب عن البدايات الأولية المبكرة للنظرية الدور كايمية ، حيث كانت دراسة « تقسيم العمل » هي الرسالة التي قدمها دور كايم إلى مدرسة المعلمين العليا كي ينال بها درجة الدكتوراه في الفلسفة .

وفي مرحلة النضج والتركيب — وهي المرحلة الثانية في تطور النظرية الدور كايمية — صدر كتاب « قواعد المنهج السوسيولوجي Les Règles de la Méthode Sociologique » الذي تم نشره عام ١٨٩٥ .
ثم صدرت له عام ١٨٩٧ ، أي بعد عامين من صدور كتاب « القواعد » ظهرت دراساته المشهورة عن « الانتحار : دراسة في علم الاجتماع Le Suicide, Etude de Suciologie » .

ثم ظهرت في مرحلة الانتقال والتحول — وهي المرحلة الثالثة — بعض المقالات العلمية المتعمقة ، ففي عدد مايو عام ١٨٩٨ ، نشر دور كايم في مجلة « الميتافيزيقا والأخلاق » مقاله المشهور عن « التصورات الفردية والتصورات الجمعية Représentations individuelles et représentations collectives » حيث حسم دوركايم الموقف السوسيولوجي ، وحدد طبيعة ووظيفة الظواهر الاجتماعية ، وعزلها عن الظواهر البيوسيكولوجية ، واعتبر الظاهرة الاجتماعية ، ظاهرة قائمة بذاتها Sui-generis ، حيث حررها من حبائل علم النفس وجردها من أصولها البيولوجية .

وفي محاضرة ألقاها دوركايم عن « تعريف ظاهرة الأخلاقية Détermination du fait Moral » في جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية المنعقدة في ١١ فبراير ١٩٠٦ ، حدد فيها دور كايم سائر المفهومات الأساسية لجوهر الحياة الأخلاقية ووظيفتها ودورها في الحياة الجمعية ، كما وضع الخطوط العريضة لدراسة الظاهرة الأخلاقية على أساس علمي .(١) وشرح معنى « القيمة

---

(1) Durkheim , Emile ., Sociologie et Philosophie ., Détermination du Fait Moral, Press univers. pp. 49 – 99.

« La Valeur » و « الواجب Le devoir » و « الارادة La Volonté » في ميدان الحقيقة الخلقية ، كما يدرسها علم الاجتماع وفي ضوء النظرية السوسيولوجية الوضعية ، تلك التي تعالج الظواهر الخلقية على أنها « معطيات données » يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية . ولقد اتضحت لدوركايم أخيراً معالم نظريته العامة وتحددت ملامحها واتسقت مواقفها الجديدة في سياق علمي منظم ، حين أصدر عام ١٩١٢ كتابه الضخم « الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse » هذا الكتاب الذي يعبر في الواقع ويفصح عن صدور المرحلة الرابعة والأخيرة في حياة دوركايم الأكاديمية ، حيث وقفت النظرية الدوركايمية على أقدامها في إتساق منطقي متكامل ، فوضح أسس النظرية التوتمية Totemism ، وميز بين طقوس الدين وتجارب السحر، وحدد مفهومات « التابو Taboo » و « التحريم L'interdicton » و « القربان Sacrifice » و « المقدس Sacré » و « غير المقدس Psofane » .

ولقد صدرت بعض الكتابات الدوركايمية الهامة ، بعد وفاة إميل دوركايم ، مثل كتابه عن « التربية وعلم الاجتماع Education et Sociologie » الذي صدر عام ١٩٢٢، وكتابه « علم الاجتماع والفلسفة Sociologie et Philosophie » وصدر عام ١٩٢٤ ؛ وكتابة التربية الاخلاقية « L'Education Morale » عام ١٩٢٥ ، و « النزعة الاشتراكية Le Socialisme » ، وصدر عام ١٩٢٨ ، و « التطور التربوي في فرنسا L'Evolution Pédagogique en France » عام ١٩٣٨ ، و « دروس في علم الاجتماع Léçons de Sociologie » عام ١٩٥٠ ، و « مونتسكيو وروسو Montesquieu et Rousseau » عام ١٩٣٥ ، و « النزعة البراجماتيكية وعلم الاجتماع Pragmatisme et Sociologie » وصدر في عام ١٩٥٥ .

الفصل الثاني

أسس علم الاجتماع الدوركايمي

أ — تمهيد

ب — دور كايم وعلم الاجتماع الألماني .

ج — فكرة التضامن العضوي ومصادرها .

د — نظرية العقل الجمعي .

ه — دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء

(أ) تمهيد :

إذا ما حاولنا الالتفات إلى « أسس علم الاجتماع الدوركايمي » والانشغال بقضاياه ، كان لزاما علينا أن نتتبع مختلف كتاباته ودراساته حتى يمكننا أن نقبض على أصول هذه القضايا ومصادرها . وفي الواقع ، لقد حاول «دوركايم» في كتابه « تقسيم العمل الاجتماعي » de la Division du Travail Social أن يعالج الظاهرات الاجتماعية طبقاً لمناهج العلوم الوضعية ، بمعنى أنه قصد أن يدرس محتويات الضمير وظواهر الأخلاق بتطبيق المنهج العلمي . وبهذه المحاولة قصد دوركايم أن يحرر الظواهر الاجتماعية من محتوياتها السيكولوجية ، وأن يجردها عن أصولها البيولوجية ، فيركز فقط على دراستها بردها إلى النظرة السوسيولوجية ومعالجتها من زاوية علم الاجتماع . فرفض دوركايم بذلك أية نزعة من نزعات الرد Reductionism ، فالظاهرة الاجتماعية تتمتع بنوعيتها واستقلالها فلها صورتها ومادتها ، فهي ظاهرة « قائمة بذاتها Sui-generis » .

وبالاضافة إلى هذا المعنى ، رفض دوركايم القول « برابطة تطورية evolutionary Connection » بمقتضاها تتطور الظواهر من مستوى المجتمعات البدائية إلى مستوى المجتمعات المتحضرة . حيث أنكر دوركايم دعاوى النزعة التطورية في التفسير الاجتماعي إستنادا إلى أن هناك بعض الشروط السوسيو ثقافية Socio-Cultural Conditions تفرض علينا أن نضع تمايزا بين محتوى ومضمون الظواهر كما تتتابع وتتواتر في سياق التاريخ فلا يمكن نزع الظاهرة من سياقها ثم نحاول تفسيرها بعد ذلك، مما جعل دوركايم يرفض بشدة مزاعم « سبنسر Spencer » رائد المدرسة التطورية في علم الاجتماع . ففي مقدمته المشهورة لكتابه عن « تقسيم العمل » رفض أية فكرة أو منهج لرد Reduction الظواهر الاجتماعية إلى علوم النفس والبيولوجيا ، كما أنكر أيضا مزاعم تلك النزعة الداروينية الاجتماعية Social Darwinism تلك التي ذاعت

وانتشرت فى جامعات انجلترا والولايات المتحدة .

والأمر الثالث الذى رفضه دوركايم فى مقدمته للطبعة الأولى من نفس الكتاب، هو القول بأن هدف العلم الاجتماعى وغايته هى «الاصلاح Réforme» فلا ينبغى فى رأى دوركايم أن تكون مهمة العلم الوضعى « إصلاح المجتمع » . حيث أن الاصلاح الاجتماعى هو نشاط خاص يختلف كلية عن ميدان « العلم » ويختلف مناشطه ومباحثه . كما يوجد بين « الاصلاح » و « العلم » ما يقرب بينهما حين نجد أن العلم يمكن أن يسهم فى الاصلاح الاجتماعى ،ولكن بشرط ألا يكون هذا «الاصلاح» هو غاية فى ذاته . فيوجد إذاً أحد الفوارق والمميزات التى تؤكد على أن العلم حين يسهم فى المجتمع إنما يكون إصلاحه هذا لا عن غاية أو هدف ، وإنما يأتى الاصلاح بعد الفراغ تماما من جهود العلم ، وبالتالى يسهل العلم جهود المصلحين . فالبحث العلمى « بحث مجرد » يهدف إلى غايات موضوعية بحتة للكشف عن الحقيقة وسبر غور الظواهر فالعلم الاجتماعى فى ذاته لم يخلق للاصلاح كغاية وإنما تمهد الحقيقة العلمية السبيل نحو « اصلاح المجتمع » ، ويكشف البحث العلمى الطريق ويمهده أمام رجال الاصلاح والرعاية الاجتماعية .

فالعلم دراسة موضوعية منظمة لقياس الظواهر وتفسيرها ، ولذلك إذا ما وجدنا العلم يتحول إلى « الاصلاح » فلسوف يحيد العلم عن غايته الموضوعية الخالصة ، كى يصبح مجموعة من الاجراءات العملية ، التى يمكن أن نسميها فى هذه الحالة « فناً art » وليست « علما Science » .

وفى كتاب « تقسيم العمل » أطنب دوركايم واستخدم الكثير من العبارات والكلمات لترديد نفس المعانى التى إزداد فيها السرد إلى حد الاملال ، الأمر الذى جعل كتابه هذا يتسم بأنه غير واضح، ولا يتميز بالنضج والعمق كالشأن فى سائر

الكتابات الدوركايمية الأخرى

والشيء الرئيسي الذي يريد دوركايم أن يشير إليه ويتعمد التركيز عليه دائماً، هو تأكيده المستمر على أن « تقسيم العمل » ظاهرة أساسية في الحياة الاجتماعية. فالثورة الصناعية بمظاهرها وبنتاجها ومصانعها وعمالها ونظمها الانتاجية ، قد أحدثت تغييراً واضحاً في الفكر والمشاعر ، كما تغيرت نظم وظواهر الاقتصاد وعلاقات العمل وأساليب الصناعة حين تطورت من التخصص اليدوي إلى التخصص الآلي.

ولقد حاول دوركايم في هذا الكتاب أن يحدد أولا وظيفة التخصص وتقسيم العمل وأن يكشف ثانياً عن أسباب كل منهما ودورهما الحضاري ، على اعتبار أن « تقسيم العمل » هو أبرز مظهر أو مصدر من مصادر الحضارة، حيث يسهم التخصص الاقتصادي في النمو الحضاري ، كما أن تقسيم العمل هو في ذاته من نتاج جهود الانسان وتجاربه القاسية التي عاناها طوال ماضيه التاريخي ، فهو ينجم أصلا عن كفاح بني البشر ، بمعنى أن تقسيم العمل إذا نظرنا إليه على أنه نتاج إنساني وتاريخي فهو بالتالي نتاج حضاري(١) .

ب ـ دوركايم وعلم الاجتماع الألماني :

وكنا قد أشرنا منذ البداية ، إلى أن دراسة « تقسيم العمل الاجتماعي » هي بداية مبكرة في كتابات دوركايم حين كان متأثراً بنتائج علم الاجتماع الألماني ، وبخاصة عند « زيميل Simmel » و « تونيز Tonnies » حيث نجد في دراسات دوركايم أثر « علم الاجتماع الصوري Formal Sociology » واضحاً

(1) Bierstedt, Robert, Emile Durkheim, New York. 1966. pp, 41 — 57.

وخاصة حين صدرت نظرية « زيميل » عن الصور المجتمعية وبالاضافة إلى ذلك فإننا نجد لنظرية « تونيز » صداها فى كتابه « تقسيم العمل الاجتماعى » حيث كشف دوركايم فى هذا الكتاب عن نظرية « للتضامن الآلى العضوى » . وذلك بتأثير « تونيز » حين يميز بين نوعين من الارادة « إرادة الحياة Wesenwille » وتتميز بها « الجماعة gemeinschaft » و « الارادة الواعية Kurwille » ويتميز بها المجتمع gesellschaft .

وفى ضوء ذلك التمييز بين « الإرادة الطبيعية natural will » ، و « الارادة العاقلة Rational will » بين الإنسان كعضو فى جماعة ، والانسان كعضو فى مجتمع ، يميز دوركايم أيضا بين « التضامن الآلى » « والتضامن العضوى » ، حيث ينظر إلى التضامن Solidarité ، على أنه أسس المجتمع ، فلن يوجد المجتمع بدون أن تتماسك أجزاؤه وتلتحم ، ولا يقوم للوجود الاجتماعى قائمة دون أن يسبقه أى شكل من أشكال التضامن بين أفراده . ولكن التضامن لاينظر إليه دوركايم على أنه الشرط الوحيد للوجود الإجتماعى .

والمسألة الرئيسية فى كتاب « تقسيم العمل الاجتماعى » هى مسألة طبيعة ، وتطور التضامن الاجتماعى ، الأمر الذى من أجله درس دوركايم ظواهر الضبط من « أخلاق » و « دين » و « عرف » و « قانون » وهى شروط أساسية للتضامن والتماسك فى البناء الاجتماعى .

وفى ضوء نتائج تلك الدراسة ، يميز دوركايم بين قواعد وقوانين للقمع Répression من جهة ، ونظم وشرائع للتعويض Restitution ، من جهة أخرى مما جعل دوركايم يربط بين شكل القانون وشكل التضامن ، حيث أن التغيرات Variations التى تطرأ على أحدهما إنما تصاحبها تغيرات مماثلة على

الثانى ، فكلما تغير شكل التضامن تغيرت بالتالى صورة القانون .

فقواعد الكبت والقمع Répression ، هى تعبير واضح عن وظيفة العادة والتقليد ، وضغط الجزاءات والمعتقدات فى مجتمع بدائى أولى يقع تحت التهديد الدائم المستمر من أى شكل من أشكال الضبط ، وهذه هى قواعد السلوك تسود المجتمعات البدائية . وهى مجتمعات غير متفاضلة undifferentiated ، يسودها التضامن الآلى ، وتنتقل الحقوق فيها بالوراثة ، وتنتظم فى نسق خلقى متكامل كمجموعة من المعتقدات والمشاعر ، وهذا هو النموذج أو النمط الجمـــاعى Colletive Type (١).

وعلى العكس من ذلك فإن قواعد ونظم التعويض Restitution إنما تسود المجتمعات المتقدمة ، حيث تعبر قواعد التعويض ، عن رد فعل اجتماعى لحفظ وتماسك أنساق البنية الاجتماعية . ومن هنا ينشأ التضامن العضوى ، حين يحترم القانون الحرية الفردية ويحقق الذاتية ، ويكون التضامن الجماعى فى هذه الحالة العضوية ، مبنيا على « التعاون Coopération » ومستندا إلى مجموعة من القوى العاملة المتخصصة Specialiste (٢) .

وما يعنينا هو أن قواعد التعويض إنما تسود المجتمعات الأكثر تنظيما وتطورا ، وهى مجتمعات تتميز بالتضامن العضوى الذى يقوم على التمايز والاختلاف فى التخصص ، وتتسم بالتفاضل المستمر فى تقسيم العمل . فيستند التضامن من هنا إلى « نسق متكامل من الوظائف المتباينة » تلك التى تنظم وتؤلف أو توحد بين

(1) Kardiner, Abram & Edward Preble, They Studied Man, Mentor, New York. 1961. P. 105.

(2) Durkheim, Emile., de la Division du Travail Social, Félix Alcan. Paris - 1926 - PP - 91-98

العلاقات بينما يكون الحال فى التضامن الآلى ، على حساب الشخصية الفردية ، فتضعف الحرية ، ولا تتحقق الإرادة و الذاتية ، تحت ضغط ذلك الكل المعقد من شتى التقاليد الصارمة والمشاعر العارمة ، تلك التى تؤدى الضرورة إلى سيادة لون واحد من الأفكار والتصورات العامة ، وإلى تشابه فى النزوع وأنمــاط السلوك الخلقى .

وفى دراسة « تقسيم العمل » يكشف دور كايم عن نمط من أنماط السلوك الخلقى حين يتضامن الأفراد على نحو « آلى » و « متجانس » Homogeneous فى كل نزوع أو شعور أو فكرة ، وتسود كل هذه الخصائص فى سائر أجزاء وأنساق البنية الاجتماعية (١) . الأمر الذى جعل دور كايم يصطنع لنا مقــولة « الضمير الجمعى Conscience Collective » فى علم الاجتماع الأخلاقى ،حيث يتميز هذا الضمير الخلقى بميزتى « القهر Coercition » و « الخارجيــة extériorité » .

وتشير ميزة « القهر » إلى أنه فى المجتمع ذى التضامن الآلى لا يستطيع الفرد أن يخرج على ما تعارف عليه القوم من قيم ، كما لا يستطيع أيضا أن يخدش « ضمير الجماعة » وشعورها — حيث يعاقب كل من يخرج على قواعد المجتمع ، ويرتكب الذنوب الاجتماعية ، ويجازى المذنب إما بتطبيق « القانون » سواء أكان مدنياً أم جنائياً ، وأما بالنفى والطرد من حظيرة المجتمع ،وإما بالسخرية والهزء والاستهجان كرد فعل اجتماعى يقوم به المجتمع « ضد المذنب » .
حيث أن « الاعدام » و « النفى » و « التعويض » و « الاستهجان » ، إنما

(1) Tonnies; Ferdinand , Community and Society, gemeinschaft und gesellschaft, Harper, New York 1963. pp. 12-13.

تعتبر كلها وينظر إليها كردود أفعال اجتماعية يعبر عنها المجتمع فيما يسميه دوركايم « بالجزاءات الاجتماعية » تلك التي تمارس « ضغطا » اجتماعيـــا ، وتفرض الاكراه الذى يؤكد الوجود الاجتماعى ، فالقهر الأخلاقى ، هو سلطة اكراهية من خلق السيادة العامة أو « القوة الكلية للمجتمع » .

وبالاضافة إلى « قوة القهر Pouvoir de Coercition » ، هناك ما يؤكد على أن الظاهرة الاجتماعية « خارجية عن الأفراد extérieures à L'individu » ، فالضمير والثقافة Culture والظواهر ، هى امور مستقلة عن الافراد ولا تصدر إلا عن « الكل الجمعى » والكل أكبر من المجموع العددى للأجزاء .

ولا شك أن هذه الميزة الثانية ، مستمدة من الميزة الأولى ، حيـــث أن « القهر » دائما يأتى من الخارج ، إذ أنه يوجد خارج شعور الأفراد ، فالنظام والقانون والعرف أمور مفروضة حتما على الفرد من الخارج الاجتماعى . فهى ليست صادرة عن الفرد بل عن « ضمير الجماعة » ، وهو ككل أكبر من مجموع « الضمائر » و « الوجدانات الفردية » فخصائص المركب الكيميائى مثلا ، إنمـــا تتمايز تماما عن خصائص العناصر وصفات الأجزاء الداخلة فيه .

والظواهر الاجتماعية ليست منعزلة وإنما هى متفاعلة ومتكاملة ، وينشأ عن اتحادها وتفاعلها ، ذلك « الكل الاجتماعى » الهائل الذى تتميز خصائصه عن خصائص « انساقه » . فكما أن الخلية تحتوى على مجموعة من الجزئيات المعدنية ، فإن المجتمع يشتمل على مجموعة من الأفـــراد ولكن من المستحيـــل أن تفسر « الجزئيات المعدنية » وجود الحياة الكامنة فى الخلية ، كذلك يستحيل علينـــا القول إن الافراد كأفرادهم مصادر الظواهر والتصورات الجمعية ، فحيـــاة الخليـــة ، إنمـــا توجـــد فى الكـــل ولا توجـــد فى الأجـــزاء ، ولا

تقوم هذه الأجزاء بوظائف النمو والحركة والاغتذاء والتكاثر . وإنما تقوم الخلية «ككل as a whole» أو «كوحدة» بكل هذه الوظائف .

وتحتوى خواص الظواهر الاجتماعية على عناصر وصفات متماسكة ، فكما أن الظاهرة تمارس قهراً أو ضغطاً ، إلا أننا نتمسك بها ونخضع لها . ولا نرفضها أو نتمرد عليها ، فالنظم والقيم والتصورات الاجتماعية ، إنما «تهبط إلينا» من بنية المجتمع ، ولذلك فهى «تجبرنا» . بمعنى أن الظواهر الاجتماعية إنما «تتسلط» علينا من ناحية ، ونحترمها ونتعلق بأهدابها من ناحية أخرى .

ولكننا نتساءل ... إذا كانت الظاهرة تمارس «ضغطاً» فلماذا لا نشعر به ؟! ... نقول إننا لا نشعر بالضغط الاجتماعى على نفوسنا ، تماما كما لا نشعر بالضغط الجوى الذى يقع على أجسامنا من الخارج ، وبالرغم من أن الظاهرة تمثل «النظام» institution الذى يفرض من الخارج ، إلا أننا نحترمه ولا نخرج عليه نظراً لضرورته ومنفعته حين يقوم بوظائفه فى البنية الاجتماعية .

والظواهر والنظم الاجتماعية ، هى كل ما يقع أو يتواتر فى المجتمع ، فكل ما يحدث فى ديمومة اجتماعية يمكن اعتباره «ظاهرة» ، ومن ثم فالظواهر هى كل ما يصدر عن المجتمع ويؤثر فيه ، وهى أنماط من السلوك وقوالب من التفكير ، وألوان من المشاعر المشحونة بانفعالات محددة اجتماعيا ، وعلى هذا الأساس أكد لنا دوركايم أن الظواهر الاجتماعية يكون لها وجودها المستقل ، وندرسها على أنها أشياء قائمة بذاتها Sui — generis .

وإذا كانت الظواهر والنظم هى أشياء اجتماعية لها محتوياتها أو تجسداتها الفردية incarnations individuelles ، تلك التى تتميز وتختلف فى مضامينها من مجتمع إلى آخر ، إلا أنها مع ذلك تتميز بصفة العموم ، فالظاهرة الاجتماعية

لا بد وأن تكون « كلية » و « عامة général » ، حيث أن الخاصية الاجتماعية إنما تنجم عنها بالضرورة صفة العمومية والشمول .(1)

وما يعنينا عن كل ذلك — هو أن دور كايم قد وضع لنا مجموعة من الخصائص والصفات تتميز بها الظاهرات والنظم الاجتماعية وهى « الخارجية » و « العمومية » ، و « الضرورة » ، و « القهر » ثم يتجه دور كايم فينحو نحـواً فلسفياً ، ويكلم بلسانى فيلسوف من فلاسفة التاريخ ، ويحدد نمطاً زمانياً ، ويضع إيقاعا سوسيولوجيا ، حين يؤكد على أن إتجاه « التطور التاريخى » إنما يبدأ من « الآلى » ، كى ينتهى إلى « العضوى » .

ففى المجتمع الذى يتسم بالتضامن العضوى ، تتفاعل النظم ، وتتداخـل الظواهر ، وتتعامد الأجزاء فى نسق متكامل متحد حيث يكون « تقسيم العمل الاجتماعى » هو نتاج الصراع من أجل الوجود Struggle for existence، إذ يتأثر نظام التخصص فى العمل بعـوامل الفردية individualism والتفاضل differentiation .

ح - فكرة التضامن ومصادرها :

فى ظاهرة التضامن الآلى La Solidarité mécanique ، يرتبط الفرد بالمجتمع على نحو مباشر وبدون وسائط ، ولكن الحال يتمايز ويختلف فى المجتمع ذى التضامن العضوى Solidarité organique ، حيث يستند إلى تضامن أعضائه وتماسك أجزائه ، فتتألف بنية المجتمع من كتلة متماسكة من النظم والأنساق، فهى عبارة عن مجموعة من العناصر المكونة والمتعامدة ، أو بكلمات أدق يصبح

---

(1) Durkheim, Emile., Les Régles de la Méthode Seciologique, Press — Univers. de France. Paris 19:7· pp. 8—9.

المجتمع نسقاً كلياً موحداً ، أو هو عبارة عن « بناء » أو « كل » يشد بعضه بعضاً .

وعلى هذا الأساس ، فالمجتمع وحدة كلية سواء في التضامن الآلي أو في العضوى ، إلا أن طبيعة الوحدة تختلف في كل منهما . ففي التضامن الالى نجد مجتمعــاً يستند إلى وحدة هي بمثابة « كل أخلاقي » أما في التضامن العضوى فيضعف هذا الكل الخلقي ، ليظهر ذلك الكل العضوى المتماسك الأجزاء (١) .

وفي التضامن الآلي ، يصدر « الكل الأخلاقي » عن قيم يفرضها « الضمير الجمعي Conscience Collective » ، ذلك الذى يحوى مجموع المعتقدات والمشاعر تلك التي تنظم السلوك الاستاتيكي في مجتمع يمكن التنبؤ بسلوك أفراده مقدما ، تماما كما هو الحال في مجتمعات النمل وخلايا النحل .

فاذا كان التضامن الآلي يستند إلى عقائد ومشاعر منبثقة من « ضمير جماعي » صارم ، ففي التضامن العضوى نجد نسقاً من الوظائف System of functions ، وهو نسق معقد وقائم على مجموعة متداخلة من العلاقات المتشابكة التي تعتمد على بعضها بعضا ، ومن ثم فهي شبكة من العلاقات المترابطة ، ومجموعة من الوظائف المتساندة interdependent Funcions .

ويعبر هذ النسق العضوى المعقد ، عن التمايز والتفاضل في ظواهر « تقسيم العمل الاجتماعي » حيث يظهر في هذا التقسيم ما يكتنفه من شبكة متعاضدة من « الأعمال » وتداخل في الوظائف وتفاعل بين أطراف العلاقات المتساندة . ولذلك نجد « نسقا A system » في حالتي التضامن الآلي والعضوى ، إلا أنه

---

(1) Durkheim, Emile., De La Division Du Travail Social Alcan. Paris. p. 85

« نسق استاتيكى » متشابه يتوافر فى ظواهر التضامن الآلى، ولكنا نجد فى التضامن العضوى « نسقا ديناميكيا » متفاضلا ، ويسير الأول فى حركة استاتيكية متشابهة كحركة الأفلاك والأجرام ، ويسير الثانى فى إتجاهات يصعب معهـــا التنبؤ Prédiction لما يكتنفها من التمايز والإختلاف .

ويصف دوركايم ذلك النوع الأول من التضامن بالآلية ،إستناداً إلى مشابهة عقدها بين آلية التضامن وميكانيكية حركة الجزيئات molécules ، تلك التى تدور فى أفـــلاك ومسارات منظمة داخل بنية الأجسام غـــير العضوية inorganic bodies ، وهى حركة آلية « لا إرادية » ، تماما كحركة الإنسان البدائى داخل نطاق العشيرة ، وفى سلوكه الاجتماعى مع أعضـــاء القبيلة ، فإن ضميره الفردى يستند كلية إلى ما يفرضه « الضمير الجمعى » من قواعـــد منظمة لسلوكه الاستاتيكى الثابت .

وهذا هو السبب الذى من أجله نلحظ سيادة « الشخصية الجمعيـــة Collective Personality » أو الذاتية الكلية حين تسلب خصائص الشخصية الفردية ، بمعنى أن الذات الكلية للمجتمع ،إنما تمتص إرادة الفرد وحريته فيسلك سلوكا آليا (١)

ويصف دوركايم ذلك النوع الثانى من التضامن « بالعضوية » ،حيث ينجم عن هذا التضامن نوعا من « التكامل integration » الذى يتعقد ويتشابك كلما تعقد وتشابك نظام تقسيم العمل الإجتماعى . تماما كما هو الحال فى الحيوانات الراقية وبين القردة العليا ، حيث نجد « التفاضل العضوى » واضحا ، مع ظهور بعض الخصائص الفيزيقية المتطـــورة مثـــل « الوظائف المتخصصـــة

(1) Bierstedt; Robert, Emile Durkheim, New York. 1966 pp. 57—58.

specialized Functions وبخاصة فى خلايا الجهاز العصبى مثل المخ cerebrum والمخيخ Cerebellum ، وكذلك الحال فى حالات التضامن العضوى ، حيث تظهر وظائف جديدة ، لم تكن موجودة من قبل ، وتتخصص هذه الوظائف إستنادا إلى التمايز الواضح فى نظم وظواهر « تقسيم العمل الإجتماعى » . فكلما ازداد تماسك الأفراد وإعتمادهم على بعضهم بعضا مما ينجم عنه بالضرورة نوعا من « التكامل » الاجتماعى .

وإذا كان التضامن الالى يمتص إرادة الفرد وحريته ، ويسلب إمكانيات الفرد الذاتية وقدراته الشخصية ، فإن التضامن العضوى يتيح للفرد حرية فى التعبير والمشاركة ، فيصبح أكثر قدرة ومبادرة ، ويمارس إمكانياته ويحقق ذاتيته ، ويعبر عن فرديته ، ويعمل وفق قدراته ، ويحتاج إلى جهود الاخرين . فالإنسان الفرد لا يستطيع أن يعيش إلا مع الاخرين ، حيث يحتاج إليهم ويحتاجون إليه ، حيث أنه يقوم بجزء من العمل لا يقوم به الاخرون ، ومن هنا ينشأ التماسك cohesion ويقوم الاتحاد والتضامن بين الافراد بعضهم بعضاً .

وكلما ازداد المجتمع « بدائية » ، كلما إزدادت « آلية » التضامن ، حيث يكون عدم التمايز Indistinguishable واضحا بين سائر أفراده ويصبح كل واحد منهم « نسخة متكررة » من الاخر دون تمييز . وعلى العكس من ذلك يظهر التمايز واضحا ، كلما ازدادت المجتمعات تقدما وتطوراً فيمكننا أن نميز بين « فرد وآخر » إستناداً إلى تعقد نظام « تقسيم العمل الاجتماعى » . فيظهر « اللاتجانس » وتختفى المشابهات العقلية ، وتزول أنماط السلوك الاستاتيكى التى كانت تظهر فى سياق التقليد وتواتر العادة .

فكلما إزدادت درجة تقسيم العمل ، كلما إزدادت حالة اللاتجانس

Heterogeneity . ولعل فكرة « التجانس » « واللاتجانس » قد هبطت إلى « دور كايم » وصدرت من قراءاته المبكرة لنظرية « هربرت سبنسر spencer » حيث نجد طعما تطوريا واضحا ، فلا شك أن إتجاه سبنسر وأنظاره البيولوجية قد تركت آثارها واضحة فى ثنايا النظرية الدوركايمية ، وبخاصـة فيما يتعلق بنظرية تقسيم العمل الاجتماعى.

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن الضمير الجمعى يزداد قوة وتركيزا فى المجتمعات البدائية ، وتقل وطأته ويزداد ضعفا كلما إزدادت وتعقدت ظواهر التقدم فى تقسيم العمل الإجتماعى . الأمر الذى معه نستطيع أن نؤكد فى يقين فنقول إن تقسيم العمل هو أبرز عملية باعتباره الظاهرة الأساسية فى تطور المجتمع وبالذات حين ندرسه من زاوية « الآلية » و « والعضوية » فى التضامن ، وفى ضوء وطأة الضمير الجمعى سواء بالشدة أو الضعف .

ومن هنا يمكننا أن ندرس « ظاهرة تقسيم العمـل » من زاوية الاتجاه التكاملى فى علم الاجتماع ، حين ندرس البناء الإجتماعى كله من خـلال تنسيق تقسيم العمل . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فمن دراستنا لطبيعة ظواهر الأخلاق والدين ، يمكننا أن نكشف عن مدى سطوة الضمير الخلقى أو قلة حدته، وبالتالى يمكننا أن نكشف أيضا عن وضوح أو عدم وضوح التوكيد على تقسيم العمل وظهوره . وفى ضوء دراستنا للظاهرة الإقتصادية مثـلا ، نستطيع أن نلم كثيرا بشتى التفصيلات الجزئية لتقسيم العمل الاجتماعى ، كما يمكننا أيضـا بدراستنا للتشريعات وقوانين العمل أن نلم بدور العمل والعمال إستنادا إلى بنود وقواعد عقد العمل الفردى ، الأمر الذى يلقى كثيرا من الضوء على مدى تعقد ظاهرة تقسيم العمل فى ضوء دراستنا للعلاقات التعاقدية .

وعلى هذا الأساس ، يمكننا دراسة البناء الاجتماعي برمته من زاوية وظائف تقسيم العمل في انساق الدين والاقتصاد والقانون ، وهذه نزعة تكاملية في دراسة الظواهر يقول بها « دوركايم » ومن ثم أصبح « أبو النزعة الوظيفيـــة Functionalism ، ومؤسس الإتجاه التكاملي في الدراسات السوسيولوجيـــة والأنثروبولوجية على السواء ، على ما يذكر « البيربيرس Albert Pierce » في مقاله عن « دوركايم والنزعة الوظيفية » والذي نشر في كتاب ضخم جمـــع عدداً من المقالات تحت عنوان « مقـالات في علم الاجتماع والفلسفـــة Essays on Sociology and Philosophy (1) .

ويقصد دوركايم بالاتجاه الوظيفي ، دراسة الظاهرة من حيث معناهـــا ودورها في بنية المجتمع كله ، حيث أن الظاهرة الاجتماعية لا يفسرها سوى ظاهرة اجتماعية أخرى ففيما يتعلق بظاهرة تقسيم العمل ، نجد أن ظواهر الأخلاق والدين والإقتصاد والقانون ، إنما تلقى على تقسيم العمل ضوءاً كاشفـا كما أن دراسة الظواهر المورفولوجية الخاصة بكثافة السكان Population density ، ودرجة التركز أو التوطن Concentration ومدى التخلخل والتزاحم السكاني كلها عناصر جوهرية يكون لها صداها ورد فعلها في طبيعة « تقسيم العمل الاجتماعي » .

فمن الشروط الضرورية necessary conditions لظهور وتعقد تقسيم العمل ، هو شرط « الكثافة المادية material density » ، واختـلاف حجـــم المجتمع وتغير الأساس المادي الذي يتمثل في تغير درجة الكثافة كما وكيفا . ومن هنا يتمكن سائر الأفراد من إحداث العديد المتنوع من الوقائع الاجتماعية غير المتجانسة ،

---

(1) Wolff, Kurt; Essays On Sociology and Philosophy, Harper, New York. 1960. pp, 154. 167.

مع قيام الكثير من العلاقات فى ضوء تكوين « الإحتكاك الكافى Sufficient contact »الذى يؤدى بدوره إلى صدور ألوان من التفاعل وأشكال من التداخل . فتتحطم بذلك أنماط قديمة من العلاقات والتفاعلات ، كى تنشأ أشكال جديدة من المجتمعات المتمايزة فى صورها وتنوعها بفضل هــذه الكثافة المادية الهائلة ، كما تتمثل فى مجموعة الاحتكاكات والارتباطات الداخليـــة interconnection .

بمعنى ان الكثافة المادية ، وتخطيط المدن ، ومد خطوط النقل والمواصلات ، إنما تؤدى فورا إلى إزدياد التعقد فى نظام تقسيم العمل . بمعنى أن تقسيم العمل يتناسب قوة وضعفا مع درجة الكثافة السكانية ، وزيادة حجم المجتمع . فكلما ازدادت درجة النمو فى الكثافة السكانية أو المادية ، كلما ازدادت درجة التعقد فى تقسيم العمل ، وعلى العكس من ذلك فإن التخلخل وقلة الكثافة البشرية فى مجتمعات صغيرة الحجم ، إنما تسبب بالضرورة وتساعد على وجود البساطة الواضحة فى نظام تقسيم العمل الاجتماعى .

وعلى هذا الاساس فان الكثافة السكانية ، هى شرط من شروط التعقـــد الاجتماعى ، وظهور الكثافة الهائلة فى العلاقات المتشابكة ، الأمر الذى يضعف بالتالى من سلطة « الضمير الجمعى » ، ويقلل من قيمته ، وتلك هى النتيجة الحتمية الاولى التى تنجم عن « العملية الكلية Whole Process » التى يقوم بها « تقسيم العمل » فى المجتمع ذى التضامن العضوى . حيث ينجم عن هذا التقسيم والتخصص ، ألوان عديدة من أشكال التجمعات وصور جديدة من العلاقات .

ومن المميزات الجوهرية التى تميز التضامن الآلى عن العضوى ، ذلك التغير الواضح فى أنماط السلوك القانونى ، مع ظهـــور أشكال جديدة من الجزاءات

والنظم القضائية والتشريعية ، طبقا لتنوع الحقوق وتعدد المسؤوليات .

فالجريمة مثلا ما هي إلا « إجراء » أو « فعل » مضاد للمشاعر العامة ، تهدد الإنسان الفرد ، وتهدر الحقوق الشخصية ، وتدمر « روح الجماعة » وتحطم من قيم « الضمير الجمعي » فالجريمة فعل « غير اجتماعي » و « لا أخلاقي » ، لأنها « ضد الجماعة » ، وتتنافى مع مشاعر الأخلاق وتعاليم الدين (١) .

ولذلك كان للقانون والجزاء والعرف وظائفها في الضبط الاجتماعي ، وضرورتها لحفظ الحقوق وسيادة الجماعة ، وسطوة الضمير الجمعي . حيث أن وسائل الضبط الاجتماعي ، هي بمثابة عناصر أو مراكز قوى ، يستخدمها « الضمير الجمعي » لمقاومة كل محاولة من محاولات « الانحراف » أو « التمرد » أو « العصيان » .

وهناك ميزة أخرى تميز التضامن الآلي عن العضوي ، وهي تلك الميزة الخاصة بتحول العلاقات التلقائية Spontaneous Relations ، التي كانت سائدة بين الأفراد في المجتمع ذي التضامن الآلي ، فتتغير هذه العلاقة الاستاتيكية الثابتة ، إلى علاقة متغيرة ، هي علاقة « العقد Contract » نظراً للتغيرات الديناميكية الهائلة التي نجمت وطرأت على ملامح البناء الاجتماعي ، فيحل القانون محل العرف ، والعقد محل التلقائية ، والمسؤولية الفردية محل المسئولية الجمعية .

فالقاتل في المجتمع البدائي ليس مسئولا كفرد عن جريمته ، وإنما المسئول الأول هو « قبيلة الجاني » حيث أن القتل في المجتمعات البدائية لا يقع على « القتيل » وإنما وقع الجرم على « قبيلة المجني عليه » ، فتطالب بالثأر أو التعويض « الدية » . بمعنى أن المسئولية في المجتمعات البدائية ، هي المسئولية

---

(1) Durkheim, Emile., De la Division du Travail Social, Alcan, Paris. 1926, pp, 35 — 52

جماعية ، وليست بالفردية . ويظهر هذا بوضوح فى المجتمعـــات القروية والصحراوية ، حيث تظهر « عدارات الدم » و « الأخذ بالثأر » ، والصراعـات التى تدور من أجل الحياة والكلأ والمياه ، فيسود العرف ، وتقل مظاهر تقسيم العمل ، وتلك هى سمات المجتمع ذى التضامن الآلى ، حيث نجد هالة من القداسة تحيط بما يفرضه « الضمير الجمعى » من قواعد ، فيتميز السلوك بالتجـــانس .

ولكن فى التضامن العضوى ، تقل حدة الروح الجماعية ، وتتغير « صورة Form » التضامن ، ويتحول مضمونه ، ويسود اللاتجانس ، ليحـل محـل التجانس ، ويظهر التفاضل بديلا عن « اللاتفاضل » وعدم التمايز ، وهـذه خلاصة ما توصل إليه علم الإجتماع الدوركايمى بصدد دراسة تقسيم العمل الإجتماعى .

وعلى العكس من دور كايم ، يرفض « كولى Cooley » وهو عالم إجتماع أمريكى عاصر دوركايم ، رفض مبدأ سيادة المجتمع على الأفراد ، كما أنكر أيضا مذهب « سبنسر » فى إعتبار الفرد هو الوحدة الجوهرية التى منها يتألف الكل العددى للمجتمع حيث ينظر « كولى » إلى كل من الفرد والمجتمع ، كوجهين لعملة واحدة ، ويؤكد على العملية المتبادلة Interactive Process ، والتفاعل القائم بين الفرد والمجتمع ، وأهمية تأثير الجماعة على الفرد ، ودور الفرد فى الجماعة ، ووظيفة الجماعة فى تكوين وتطور المعايير .

ومن هنا يقسم « كولى » الجماعات إلى « جماعات أولية Primary Groups » و « جماعات ثانوية Secondary Groups » وتتمايز الجماعة الأولية عن الثانوية ، بأن الأولى يسود فيها علاقات الوجه للوجه Face - to - Face Relationships كما تتميز أيضا بالثبات النسبى Relative Permanence ، وصغر الحجم وقلة

عدد الأفراد ، مع وضوح التخصص ، مع توافر روح المودة والإخـلاص والوئام .

ويبدو أن الجماعة الأولية ، قد سيطرت على كتابات كولى ودراساته، فتميز بها وحده ، وأصبحت بؤرة التفكير عنده ، واقتنصت أنظار علماء الإجتماع الأمريكان، الأمر الذى جعل « كولى » يتنبه وينبه الأذهان إلى أهميتها وضرورتها، ودورها أو علاقتها بالبناء الإجتماعى (١) .

وعلى غرار دور كايم ، التفت « روبرت رد فيلد Robert Redfiel l » إلى أهمية تقسيم العمل ، ووظيفته فى عملية المقارنة وإستخدامه فى تصنيف المجتمعات الحضرية Urban Societies حيث يمتاز المجتمع الحضرى عن المجتمع التقليدى Folk — Society ، بأنه أكبر حجما ، وأكثر تداخلا ، ففى المجتمع التقليدى تنعزل وتتجانس أجزاء المجتمع ، كما أن التكنولوجيا كظاهرة إجتماعية ، تكون أكثر تقدماً وتعقيداً فى الظواهر الحضرية . ومن هنا تتمايز المجتمعات وتستقل إقتصاديا طبقا لتمايز أشكال وصور تقسيم العمل الاجتماعى . ومن هنا نستطيع أن نلحظ إلى أى حد تأثرت كتابات « رد فيلد » فى علم الاجتماع الأمريكى ، باتجاهات نظرية صدرت مع أصول علم الاجتماع الدور كايمى .

ونقطة أخيرة نود ألا نغفل عنها وبخاصة قبل أن نغادر ميدان تقسيم العمل ، وتتعلق بصلته بفكرة الصراع الحضارى . حيث أن الصراع من أجل الوجود Struggle For Existence ، إنما يلعب دوره فى ظهور و تعقد تقسيم

---

(1) Tonnies, Ferdinand., Community and Society; Gemeinschaft und Gesellschaft, trans. by Loomis, Harper, New York — 1963 pp - 14 - 15

العمل ، وعملية الصراع فى ذاتها ، ينجم عنها بالضرورة تغييرا فى « الوجود » وتغييرا فى « العمل » . فكأن تقسيم العمل هو « نتاج » أو « صورة » أو « تعبير » عن سلسلة هائلة من الصراعات ، منذ نشب الصراع بين الإنسان والبيئة أو العمل .

وهنا نجد طابعاً داروينياً واضحاً فى كتابات دور كايم ، حيث إستخدم الأخير نفس المصطلحات والقوالب التى إستخدمها داروين ، حين يتكلم دور كايم بنفس النغمة التى كان يتكلم بها التطوريون . والقضية الجوهرية التى يريد أن يعلنها دور كايم ، هى أن الحضارة فى ذاتها ، هى نتاج صراع طويل لسلسلة من التطورات والتغيرات الضرورية فى نظام تقسيم العمل .

الأمر الذى جعل دوركايم يؤكد على أن « تقسيم العمل » هو ظاهرة لهـا أصولها فى باطن التاريخ الانسانى ، بل هى أقدم الظواهر ، وأكثرها إرتباطاً بالزمان التاريخى والتطور الحضارى . فهناك صلة عقدها دور كايم فى النهاية بين « الحضارة » و « تقسيم العمل » على إعتبار أن « الحضارة » هى فى ذاتها خلاصة جهود الانسان وأعماله ، منذ بدأ يدب بأقدامه على الأرض .

د ـ نظرية العقل الجمعى

يؤلف العقل — كما يراه دور كايم — نسقا من المقولات ، التى تعتبر عنده من نتاج الحياة الجمعية ، حيث أن محتويات العقل ، وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات ، إنما صدرت جميعها على الأصل الاجتماعى ، ذلك الأصل الذى يمثل عند دور كايم « الأساس الموضوعى للفكر » .

فلقد ولد العلم ، ونشأت الفلسفة فى أحضان الدين ، والدين من ظواهـــر المجتمع ولما كانت « المقولات » هى صور الفكر واطاراته التى بدونها لا

يستطيع العقل الانسانى أن يقوم بوظيفته ، فقد صدرت تلك المقولات وولدت فى جوف الدين ، ونشأت فى « الفكر الدينى » لأنها مليئة بالعناصر والتصورات الدينية ،

وليست « التصورات الدينية » فى حقيقة أمرها إلا « تصورات جمعية » ، لأنها تعبر عن حقائق ووقائع جمعية ، كما أن الطقوس الدينية تثير بين الجماعات جوا فكريا خاصا ، كما تفرض عليها « حالة عقلية عامة » (١) .

ولما كان الدين أصله الاجتماعى ، فان المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع ، لأنها صادرة عن الفكر الجمعى . ولعل فكرة الأصل الدينى للعلم والفلسفة والمقولات ، فكرة ميتافيزيقية استعارها « دور كايم » من أستاذة الفيلسوف « أوجست كونت » حين انتهى الأخير إلى الفكر اللاهوتى باعتباره أصلا أوليا لأشكال الفكر الميتافيزيقى والوضعى .

ولقد ناقش « دوركايم » مسألة أصل التطورات فى العقل الإنسانى ، ولذلك وجدناه يتعرض لفكرة التصورات الجمعية ، ويحاول أن يقيم بصددها نظريته المشهورة فى العقل الجمعى ، حيث أنكر دوركيم منذ البداية ، تلك التيارات البيولوجية التى اجتاحت الدراسات الاجتماعية وسيطرت على اتجاهات علم الاجتماع منذ ميلاده وبداياته الأولية .

ورفض دور كايم تلك النزعة الحيوية التطورية التى ذهب اليها « هربرت سبنسر » كما اعترض دور كايم أيضا على تلك النزعة البيولوجية المسرفة التى تزعمها ألفرد اسبيناس « Alfred Espinas » ورينيه فورمس « Worms »

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse., F. Alcan paris. 1912 p. 14

حيث عقدت تلك الإتجاهات البيولوجية فى علم الاجتماع شتى المماثلات بين المجتمعات الإنسانية والمجتمعات الحيوانية .

وقال أصحاب علم الاجتماع الحيوانى Zoosociologie بوجود مجتمعات حيوانية ومستعمرات ذات طابع شيوعى عند الحشرات (١) ، على حين فصل دوركايم فصلا تاما بين « طبيعة التجمع الانسانى » و « التجمع الحيوانى » على اعتبار أن التصورات البيولوجية تصدر عن الغرائز والدوافع الفطارية ، كما أننا لا نشاهد فى تلك المجتمعات الحيوانية تلك النظم والأنساق والعلاقات التى تتميز بها المجتمعات الانسانية وحدها(٢) .

كما أن الخطأ الذى وقع فيه أصحاب النزعات الحيوية والاتجاهات العضوية فى علم الاجتماع البيولوجى ، ليس قائما على استخدام المنهج البيولوجى ، ولكن مرجع الخطأ — فى رأى دوركيم — يكمن فى استخدام هذا المنهج استخداما خاطئا : فقد حاول البيولوجيون اضفاء الطابع البيولوجى على علم الاجتماع ، وأن يجعلوا منه امتدادا للبيولوجيا .

غير أن هناك مميزات عامة تميز علم الاجتماع عن البيولوجيا ، من حيث أن التصورات الفردية ليست مجرد تصورات قائمة بذاتها ، وإنما تستمد هذه التصورات أصولها من بنية الحياة الجمعية ، تلك التى تتألف من تصورات عامة تشيع فى البناء الاجتماعى ، ومن ثم لا تنفصل التصورات الفردية من وجهة النظر الدوركايمية عن التصورات الجماعية .

---

(1) Cuvillier, Armand., Introduction à la Sociologie, 4e édition. Coll. A. Colin. Paris. 1949, P. 86

(2) Durkheim, Emile., L'année Sociologique, Vol: V.P.129

دور كايم والاتجاهات البيولوجية والسيكولوجية :

وإذا كان دوركيم — قد اعترض على تلك الاتجاهات البيولوجية التى سادت علم الاجتماع ، إلا أنه أنكر أيضا مايدعيه أصحاب « النزعة الظلية Epiphénomenisme »[1] . ورفض ما يقول به أصحاب الاتجاهات السيكوفيزيولوجية ، تلك التى تعتبر العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن طبيعة الحياة الفيزيقية ، والتى ترى أن — العمليات العصبية والفسيولوجية إنما هى ظواهر فيزيقية خالصة ، وهى المصادر التى يتولد عنها حالات نفسية هى بمثابة الظل Le reflet أو الانعكاس[2] ، وأن عملية التداعى العقلى المعانى ، ليست إلا صدى لعملية التداعى الفيزيقى[3] .

ويرى دوركيم أن تلك الاتجاهات الغريبة ، إنما تنتهى حقا إلى الشك فى وجود العقل والحياة العقلية لأنها عاجزة تماما عن تفسير الذاكرة والمخيلة وقوى العقل المدركة ، من حيث أن التصورات والذكريات ، إنما تصدر عن العقل الذى يستقل تماما عن الأصل العضوى ، كما أن الذاكرة لا يمكن أن ترتد إلى سلسلة من العمليات البيولوجية ، ولا تشتق الحالات العقلية اشتقاقا مباشرا عن الخلايا والأنسجة ، وإلا وقعنا فى الشك فى حقيقة العقل ، تلك الحقيقة التى تتمتع

---

(1) Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy. Trans. By D. F. Pocock, London. 1953. PP. 2—4.

(2) Blondel, ch , Introduction à la Psychologie Collective, Collection Armand Colin, Paris. 1952. P. 44,

(3) Durkheim, Emile., Sociology and philosophy. Op. cit. P.8

باستقلالها القائم بذاته Sui—generis (١) ، والتى تستقل تماما عن الظاهرات البيولوجية والفسيولوجية .

وخلاصة القول : لقد تقدم دوركيم بالكثير من الاعتراضات على أصحاب النزعة السيكوفيزيولوجية من أمثال «مودسلى Maudsley » و «هكسلى Huxley »، هؤلاء الذين حاولوا أن يردوا الظواهر العقلية التى تتصل بقوى الادراك والمعرفة ــ مثل عمليات التذكر والتخيل والتصور ، إلى ظلال تنبعث من مادة عضوية ، وتصدر عن أصول بيولوجية .

ولقد أنقذ دوركيم العقل والتصورات العقلية من تلك التفسيرات المتعسفة التى يقول بها السيكوفيزيولوجيون ، إذ أن التصور ليس مجرد حالة فسيولوجية تتضمن عنصرا عصبيا أو شوكيا ، حسيا كان أو حركيا .

لاننا إذا ما نظرنا إلى تلك العلاقات والارتباطات التى تربط بين التصورات فإننا نجدها تتمايز تماما عن طبيعة تلك العناصر الفسيولوجية الشوكية ، ومعنى ذلك أن الحياة العقلية لا يمكن أن تشتق أصلا عن حياة الخلايا العصبية فالعقل حقيقة مستقلة قائمة بذاتها وليس ظلا للحياة البيولوجية .

ولكن ماهو إذن المصدر الذى تستند اليه الحياة العقلية ؟ .. وكيف فسر دوركيم مشكلة العقل والتصورات ؟ . وعلى أى أساس تصور المعرفة وهل شك دوركيم فى تلك الحقائق التى تصدر عن العقل الفردى ؟ وماذا يقصد دوركيم بنظريته فى العقل الجمعى وكيف يميزه عن العقل الفردى ؟ .

يقول دوركيم ــ فى الرد على تلك المسائل : ان ظواهر المجتمع تستقل عن الأفراد ، كما أن التصورات الجمعية خارجة فى نفس الوقت عن التصورات والعقول

(1) Blondel, ch., op p, 45.

الفردية ؛ وارتكاناً إلى هذا الفرض الدوركيمى تصبح الحياة الجمعية هى الأساس الذى تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء ، وتصبح التصورات الجمعية بالتالى هى المصدر الوحيد للتصورات الفردية(١) .

الذاكرة الجمعية عند هالفاكس Halbwachs :

ومعنى ذلك : أن التصورات الفردية ممتلئة بالعناصر والاطارات الاجتماعية فقد كان يظن — فى الماضى مثلا — أن عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وان الذاكرة ظاهرة داخلية بحتة ، وان الانسان حين يتذكر انما يبذل مجهودا ذاتيا أو فرديا ، ولذلك حاول علماء النفس أن يماثلوا بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام . من حيث أن الحلم يشبه التذكر وبخاصة فى عملية استحضار الذكريات وفى هذا المعنى يقول « فرويد Freud » : « إن الحلم يستحضر اجزاء متناثرة من الماضى — تلك هى القاعدة العامة » (٢)

ولكن « موريس هالفاكس Halbwachs » فى كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Mémoire » ينكر على علماء النفس قولهم فى عقد المماثلات بين الحلم والتذكر . ويؤكد « هالفاكس » أن هناك اختلافا حاسما بين عملية التذكر وظاهرة الأحلام ، فليس الحلم عند « هالفاكس » عملية تذكر ، تترك لنفسها العنان طليقة من كل قيد اجتماعى .

---

(1) Durkheim, Emile ., Individual and Collective Representations , Sociology and Philosophy , London. 1953. P. 24.

(2) Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris, 1935. p. 5.

حيث أننا فى ظاهرة الأحلام ، انما تمر أمامنا مختلف الصور المضطربة التى لا نستطيع أن نحدد أزمانها أو مكانها ، على عكس الحال تماما فى عملية التذكر التى تفترض جهدا حقيقيا لتكوين هيكل من الأفكار ، وتأليف اطار متناسق من العناصر والصور .

كما أننا نستعرض الماضى — فى ظاهرة الأحلام — ونرى ذلك الماضى فى صور مبعثرة لا ترتيب بينها ، إلا أننا نحاول فى عملية التذكر ، أن نستحضر هذا الماضى فى صور مرتبة ، ونستوجهه فى استحضار منظم للاحداث والوقائع[1] ويرى « هالفاكس » أن المجتمع يزودنا فى رأيه « بالاطارات Les Cadres » التى تساعدنا فى اتمام عملية التذكر ، حيث أن كل عملية من عمليات التذكر إنما تتصل فى اذهاننا بعناصر اجتماعية تلك التى تتمثل فى « أشخاص » أو « جماعات » أو « أماكن » .

ومعنى ذلك أن الوسط الاجتماعى — عند هالفاكس — هو المرجع الوحيد الذى يحدد لنا معالم الطريق فى الكشف عن عملية التذكر . تلك العملية التى كان يظن أنها عملية فردية ذاتية بحتة ، اذ أن كل استحضار للذاكرة — يقتضى عند هالفاكس — تدخل اطارات اجتماعية Cadres Sociaux يعجز المرء بدونها عن اعادة بناء الماضى وارتباط الذكريات .

ومعنى ذلك — أن « هالفاكس » قد ربط بين اطارات اجتماعية خالصة، مثل اللغة والدين والتاريخ والأساطير ، تلك الاطارات التى تجعل من عملية التذكر ، عملية مشروطة بالشروط الاجتماعية ، فالذاكرة الفردية بهذا المعنى

---

(1) Ibid: p. 19.

إنما تلتحم تماما باطارات صادرة عن ذاكرة الجماعة أو الذاكرة الجمعية La Mémoire collective[1].

فان الكلمات التى نستخدمها فى بلورة افكارنا وذكرياتنا ، والتواريخ التى نرتب بفضلها هذه الذكريات ، والاحداث الهامة التى نحدد بها ذكرياتنا ، كل هذه اطارات اجتماعية يظهر فيها أثر حياة الجماعة وتقاليدها فى اتمام عملية التذكر .

بمعنى أن هناك شيئا من المجتمع يوجد فى جوف الشعور الفردى « ويكمن فى عقل الانسان وذاكرته » فما هو « جمعى » يتمثل فيما هو « فردى » ، وما يحويه الفكر الجمعى وتصوراته ، ينصب بالتالى فى وعاء الفكر الفردى ويلج فى مشاعر الفرد وتصوراته .

وهنا يبدو أثر الاتجاه الدوركيمى واضحا فى تفسير « هالفاكس » للذاكرة استنادا إلى اطارات وصور قائمة فى الذاكرة الجمعية ، ثم تصبح الذكريات والتصورات ، وهى ظواهر تتعلق بالانسان الفرد ، فنجدها تتحول عند الاجتماعيين إلى ذكريات جماعية وتصورات جمعية ، ممثلة بالعناصر الاجتماعية .

ويهدف الدوركايميون من ذلك إلى الغاء العنصر الفردى فى التصور والتذكر ، وتأكيد العنصر الاجتماعى ، فيقول هالفاكس : « بذاكرة جمعية » تفسر ذكريات الفرد . ويقول دوركايم : « بعقل جمعى » يؤلف فيما بين العقول والتصورات الفردية من جهة ويتمايز عنها من جهة أخرى .

حيث أن التصورات الجمعية عند « دوركيم » هى : تصورات خارجة عن عقول الأفراد وتصوراتهم الفردية ، كما أنها فى الوقت ذاته لا تشتق من التصورات

(1) Ibid . p. 377.

الفردية ولا تستند إلى الأفراد من حيث هم كذلك ، وإنما ترتد تلك التصورات الجمعية ، إلى ذلك التأليف الفريد الذى يجمع بين العقل والتصورات الفردية فى اطار وحيد .

فليست التصورات الجمعية اذن هى مجموع التصورات الفردية ، كما أن العقل الجمعى ليس مجموع العقول الفردية إذ أن « الكل » على ما يقول الجشطلتيون « ليس مجموع الأجزاء » . وقد استند دوركيم فى تأكيد هذا الفهم — إلى أمثلة عن علم الكيمياء .(١)

من حيث أن الكل الكيميائى يستقل تماما عن خصائص اجزائه وطبيعة عناصره الفرديه ، حيث تنصهر فيه كل السمات والخصائص الجزئية ، وبالتالى تتمايز خصائص الكل وصفاته عن خصائص الاجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية . وأغلب الظن أن « دوركيم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التى تلقاها عن استاذه « رينوفييه Renouvier »(٢) الذى لقنه تلك الحقيقة القائلة بأن « الكل أكبر من مجموع أجزائه » .

واستنادا إلى هذا الفهم ، يستطيع الفرد أن يخلق بذاته تصورات اجتماعية ، إلا عن طريق احتكاكه بالآخرين ، إذ أن ما هو «جماعى» لا يمكن أن تكون علته إلا اجتماعية ، ولذلك فان ما يسميه « دوركيم» بالعقل الجمعى إنما يفيد جملة المشاعر والتصورات الجمعية ،التى تميزه تماما عن « العقل الفردى » .

---

(1) Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, Cohen west, London. 1953, p. 28.

(2) Ibid ; p. XXXIX.

ولعل فكرة العقل الجمعى قد استقاها دور كيم من مصادر فلسفية المانية ، تذكرنا بفكرة « هيجل Hegel » عما اسماه « روح الشعب Volksgeist » [1] ، ذلك الروح المطلق أو « روح الكل Allgeist » كما يسميه ستينتال Steinthal [2] الذى نظر اليه على أنه الروح الموضوعى الكلى ، أو الروح الجمعى الذى عنه تصدر القيم والأساطير ، والذى عنه تنبثق التقاليد والتصورات .

ولعل « اميل دوركيم » أراد بنظريته فى العقل الجمعى ، أن يرفع المجتمع درجة فوق الفرد ، وأن يسمو بالعقل الجمعى باعتباره كائنا علويا مفارقا، يحلق فوق مشاعر الافراد وعقولهم وذكرياتهم : وأن يجعل منه مصدرا وحيدا للمعرفة ، ومهبطا فريدا للمقولات والتطورات .

وهكذا وقف علم الإجتماع الدوركيمى من مسألة العقل والتصـورات ، رافضا تلك الاتجاهات الحيوية والنزعات السيكوفيزيولوجية ، وانتهى إلى ما افترضه مما أسماه العقل الجمعى والتصورات الجمعية .

ه ـ دراسة الظواهر على أنها أشياء :

ولقد حاول « دوركيم » أن يقيم نظرية للمعرفة يستند إليها علم الإجتماع الوضعى ، وتنبنى على أساس المشاهدة والمقارنة والتفسير ، إستنادا إلى مبدأ دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها « على أنها أشياء Comme des choses » حتى تتحقق الموضوعيه التامة فى علم الاجتماع .

(1) Blondel, ch., Introduction à la Psychologie Collective, Paris. 1952. p. 51.

(2) Cuvillier, A., Introduction à La Sociologie, Collection, Armand Colin, Paris 1949, p. 45.

من حيث أن الحقيقة فى العلم الوضعى ، إنما تفرض على عياننا من الخارج ، كما أن العلم الحق لا يمضى من عالم الفكر إلى عالم الأشياء ، ولكن على العكس من ذلك فانه يبدأ من الأشياء « كمعطيات أولى » تكون نقطة البدء فى العلم ، وينتهى إلى الفكر .

ومن ثم ينبغى أن نبدأ ، فى رأى دوركيم ، بالظواهر وأن ندرسها على أنها أشياء ، ومن ثم كان لا بد من أن يتيسر لعلم الاجتماع طائفة من الظاهرات والأشياء ، يستطيع بفضلها أن يصبح علما كسائر العلوم ، وأن يكون له ميدانه الخاص الذى يكتشف تلك الأرض المجهولة التى تكتنف العالم الاجتماعى .

وكان لا بد أيضا لدوركيم ، فى بحثه عن مادة علم الاجتماع أن يقوم بدراسة الأحداث والوقائع والظاهرات الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول أن يؤكد حقيقة تلك الظاهرات ، وأن يدعم وجودها العقلى بنزعته الشيئية Chosisme (١) حين يعالج موضوعات علم الاجتماع وظواهره على أنها أشياء قائمة بذاتها Sui—generis ، من حيث أن كل ما هو اجتماعى فقوامه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات (٢)

وأغلب الظن أن تلك الحقيقة الشيئية التى حاول دوركيم أن يضفيها على الظاهرات الاجتماعية ، ليست من وحى الفلسفة الدوركيمية ، ولعلها صدرت عن « فلسفة أوجست كونت الوضعية » ، حين التفت إلى الظاهرات

(1) Blondel. ch., Introduction à la Psychologie Collective, Paris 1952, p. 46.

(2) Ibid p. 40.

الاجتماعية ودرسها على أنها ظاهرات فيزيقية تخضع لقوانين الطبيعة ، ولعل فى فى هذا اعترافا ضمنيا من « أوجست كونت » بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على خصائص شيئية ، من حيث أن الظاهرات الفيزيقية إنما تصدر عن طبيعة الأشياء (١) .

ولقد عاب البعض على دوركيم تلك النزعة الشيئية بصدد مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ، ونعتوا نظرته على أنها من الأساليب الميتافيزيقية التى ليست من العلم فى شىء .. ولكن « دوركيم فى افتتاحيته لمقدمة الطبعة الثانية من كتابه «قواعد المنهج فى علم الاجتماع Les Régles De La Méthode Sociologique» حاول الرد على تلك الإعتراضات التى ترميه بالمادية ، حيث شبه حقائق العالم الاجتماعى بتلك الحقائق التى نشاهدها فى العالم الفيزيقى الخارجى .

ولكن دوركيم ، يرى أنه لم يقصد بهذا التشبيه مجرد الهبوط بصور الوجود العليا إلى مستوى صوره السفلى ، كما أنه لم ينظر إلى الظاهرات الإجتماعية على أنها أشياء مادية Des choses matérielles (٢) وإنما يريد بها أن توصف على أنها « أشياء كالظواهر الفيزيقية » من حيث أن « الشىء » يقابل « الفكرة L'idée » بمعنى أن معرفتنا له إنما تأتى الينا من الخارج وتصدر عن عالم الموضوع . على حين أن معرفتنا بالفكرة ، إنما تأتى من عالم الذات ، وتصدر عن الداخل . وليس معنى أننا نعالج الظواهر الاجتماعية من الخارج ، هو أن ننظر اليها على أنها كائنات مادية بحتة .

---

(1) Durkheim Emile., Les Régles de la Méthode Sociologique , Huitiéme Edition, parie. 1927, p. 25.

(2) Ibid. p. XI.

وإنما قصد دوركيم من ذلك ، أن نسلك حيال تلك الظواهر مسلكا عقليا خاصا على اعتبار أننا لا نعرف شيئا عن جوهرها ، ونجهل تماما كل ما يتعلق بخصائصها وطبيعتها . وعلينا أن نبذل جهداً في الكشف خواصها الذاتية بالطرق الموضوعية ، حتى تدخل الحقائق والظاهرات السوسيولوجية فى صلب العلم الانسانى ، وحتى يشق علم الاجتماع طريقة نحو الوضعية التامة . وتلك هى المقدمة الضرورية لما سنسمية فى الفصل القادم بالوضعية السوسيولوجية التى أرسى دوركايم قواعدها .

الفصل الثالث

الوضعية السوسيولوجية

أ ـ تمهيد

ب ـ الوضعية السوسيولوجية فى ضوء علم المناهج .

حـ ـ الفروض الوضعية

د ـ الانتحار كدراسة تطبيقية

تمهيد :

يقصد بالنزعة الوضعية السوسيولوجية، تلك المحاولة أو « الاتجاه، أو « الموقف» الذى يتجه — فيما يقول « بوجليه Bouglé » — نحو تفسير الظواهر وفهم الروح الانسانى بطريقة سوسيولوجية أو من وجهة النظر الاجتماعية(١) .حيث أن هذه النزعة الوضعية الدوركايمية، إنما تؤكد وجهة نظر علماء الاجتماع الذين يرون فى علم الاجتماع ؛ علما مستقلا كل الاستقلال عن علم النفس، كما يعتبرونه ضرورة أكيدة فى تفسير الحقيقة الاجتماعية Social reality .

والوضعية السوسيولوجية الدوركايمية، هى ذلك الكل المعقد Complex whole الذى يعالج الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية ومنهجية . كما أنها تعمل أيضا على تفسير وتقييم evaluation علاقة الفرد بالمجتمع .

ولما كان دوركيم يؤمن إيمانا راسخا بالعلم وبمناهج العلوم ، فنجده يؤكد فى نزعته السوسيولوجية هذه الروح العلمية فيما يتعلق بتأكيد علم الاجتماع وتثبيت أقدامه بين سائر العلوم الطبيعية .

ولم تكن محاولة تأكيد علمية علم الاجتماع ، من وحى دراسات دوركايم وإنما سبقتها كتابات « سان سيمون Saint Simon » وكونت Comte » و « هربرت سبنسر Herbert Spencer » ، حيث أكدت كل هذه الدراسات السابقة على دوركايم ، محاولة ادخال علم الاجتماع داخل نطاق جمهورية العلوم .

وبالرغم من جهود هؤلاء العلماء ، الا أن دوركايم قد عاب عليهم جميعا أنهم

---

(1) Durkheim, Emile Sociology and Philosophy, trans, by Pocock, Cohen west London 1953, pxxx VII

لم يحققوا ما يصبون اليه من أهداف أكاديمية اصبغ علم الاجتماع بالصبغة العلمية . كما أنهم لم ينجحوا تماما فى عملية فصل علم الاجتماع عن الفلسفة والتصورات الميتافيزيقية .

كما أن كونت فى كتابه الرئيسى « دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie positive » قد غلبت عليه نزعة الفيلسوف وروح المفكر الميتافيزيقى ، حيث تحول إلى فيلسوف من فلاسفة التاريخ ، وأصبحت كتاباته بحثا قيما من مباحث فلسفة التاريخ Philosophy of History .

ولقد أثار دور كيم الكثير من الانتقادات لفلسفة كونت الوضعية ، نظرا لتلك التعميمات الفضفاضة التى أطلقها كونت فيما يتعلق بكل أبحاثه السوسيولوجية ومحاولة بلورتها داخل نطاق قانون قبلى a priori ، وهو القانون الاجتماعى التطورى ذى الحالات الثلاث . حين يفسر كونت تطور النظم الاجتماعية بردها الى مبدأ تطورها الوحيد من الحالة اللاهوتية الى الحالة الميتافيزيقية الى الحالة الوضعية .

حيث أن نقطة الضعف الشديدة التى يعانى منها كونت ، هى وقوعه فى خطأ ميثودولوجى methodological error أصيل ، يتعلق بمحاولته إثبات وتأكيد هذا القانون الفلسفى القبلى ، كمسلمة رئيسية fundamental postulate بقصد تحويله الى قانون امبيريقى . وتطبيقه على كل الانساق والنظم والفلسفات الاجتماعية .

وإذا كان كونت قد حاول القيام بالتعميمات الفضفاضة ، فان دوركايم على العكس من ذلك ، قد ركز الانتباه على التخصيص دون التعميم ، وبخاصة فيما يتعلق بالدراسة السوسيولوجية الظواهر الخلقية .

ومن هنا كان موقف دور كايم وضعيا خالصا ، حيث نجده يحاول جاداً أن يتمشى مع حقيقة النزعة الوضعية Positivism ، تلك النزعة العلمية الخالصة التى اكدها دوركايم ، رافضا تلك الاتجاهات الوضعية الميتافيزيقية metaphysical positivism ، ومتجنباً تلك الانحرافات المنهجية التى وقع فيها « كونت » و « هربرت سبنسر » ، ومن نحا نحوهما ، حيث يرون أن كل الظواهر المجتمعية Societal phenomena ، انما تتطور فى حدود صارمة ، يرسمها قانون « التقدم Progress » .

ولكى يؤكد دور كايم موقفه الوضعى الخالص ، الذى يستقل تماما عن تلك المواقف الوضعية الميتافيزيقية ، فقد كان دور كايم فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » les Régles de la Méthede Sociologique ، يعتبر نفسه « وضعيا عقليا Rationalist » ، ووضع نفسه فى عداد أصحاب النزعة العقلية العلمية Scientific Rationalism فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وتحليلها فى ضوء الماضى التاريخى ، لفهم هذه الظواهر داخل نطاق العليـة Causality ، والمعلولية ، حتى يتسنى العقل أن يتوصل الى « القواعد Rules » التى تسير بمقتضاها هذه الظواهر فى المستقبل ، ومن ثم يمكننا أن نتحقق من « القانون » الذى بفضله نستطيع « التنبؤ Prediction » .

وبذلك أعلن دور كايم ايمانه بالعقل Reason من جهة وبالعلم Science من جهة أخرى ، على أعتبار أنهما من الملامح الرئيسية لنزعته الوضعية والسوسيولوجية على السواء ، كما أكد أيضا ضرورة منهجيه هامة ، وهى امكان تطبيق مبدأ السببية Principle of causality فى تفسير الظواهر الاجتماعية ، الأمر الذى يدعم هدفا دور كايميا أصيلا ، وهو محاولة تدعيم علم الاجتماع وتثبيت أقدامه

باكتشاف الأسس المنهجية Methodological Foundations التي إليها يرتكز علم الاجتماع الوضعي .

وعلى هذا الأساس ، حاول دوركيم أن ينكر النظر إلى علم الاجتماع على أنه جزء من الفلسفة أو الايديولوجيا Ideology . حيث أن علم الاجتماع لا يؤكد الحرية Freedom من جهة ، كما أنه لا يدعم الحتمية determination من جهة أخرى، وهو لا يتمشى أيضا مع أصحاب الاتجاهات الاقتصادية ، فليس علم الاجتماع مذهبا اقتصاديا معينا بالذات ، حيث لا يأخذ بمذهب الإقتصاد الحر ، أو بالمذهب الشيوعي Communism ولا تدعي النزعة الاجتماعية مذهبا رأسماليا (١) .

ولكن علم الاجتماع إنما هو دراسة الظواهر الاجتماعية على نحو وضعي، حتى يتيح لنا الفرصة لفهمها وتحليلها ، كما يعين الفلاسفة على فهم أشمل للوجود . وهنا تكمن الفائدة المرجوة من العلم الطبيعي عامة ، وعلم الاجتماع خاصة حيث أننا بفضل التعاون بين النظر الخالص والتطبيق العملي ، نستطيع أن نتجه نحو عالم أفضل ، وأن تحقق الخير والرفاهية لبني البشر .

ولقد كتب دوركايم كتابه الرابع « الأشكال الأولية للحياة الدينية » les Formes élémentaires de la vie Religieuse .. إلا أن دوركايم لم يقصد بكلمة élémentaires ، أنها أولية elementary ، في مقابل التعقيد Complexity ولم يقصد دوركايم هذا المعنى فقط ، وإنما قصد به أيضا معنى الأشكال الرئيسية Fundamental Forms أو « الأساسية basic » .

(1) Durkheim, Emile; Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris, 1950, p. 140.

ولقد شرح دوركايم فى هذا الكتاب دور المجتمع فى تشكيل ملامح الانسان الثقافية والفكرية . كما أكد ضرورة المجتمع لحياة الإنسان الحديث ، حتى يحقق الانسان ذاته، أو يؤكد وجوده.

ولقد عاصر دوركايم تلك الصراعات الرهيبة التى اجتاحت فرنسا ، بين الملكيين والجمهوريين ، وشاهد الأزمات الدينية والاقتصادية والسياسية ، كما رأى بعينى رأسه تلك الصراعات القائمة بين العمال وأصحاب العمل ، الأمر الذى دفع دوركايم دفعا إلى تأكيد دور علم الاجتماع فى علاج هذه الأزمات استنادا إلى مناهج البحث الوضعى .

كما تأثر الجو السياسى فى فرنسا بهذه الصراعات المذهبية والاقتصادية التى سادت المناخ العقلى والفكرى ، فاجتاحت النزعة الفردية والاستقلاليـــة ربوع فرنسا ، منادية بعدم الانتماء أو الانخراط فى المجتمع . كما ساعد على ذلك تلك الكتابات الفلسفية المتحررة ، التى حددت ملامح المناخ العقلى للقرن التاسع عشر، حيث تضاربت المذاهب الفلسفية واصطرعت المدارس الاقتصادية ، وحارت الأذهان بين المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية Classical School of Economics وبين ما ينادى به أصحاب المدارس التطورية الاجتماعيه ، الذين إستعاروا بعض التصورات الداروينية ، وحاولوا تطبيقها على الحياة الاجتماعية ، باسم التطور الاجتماعى Social Evolution.

وبصدد مذاهب الاقتصاد ، فقد انتصر « هربرت سبنسر » لمذهب الاقتصاد الحر، ذلك الذى يستند إلى القضية القائلة دعه يعمل ، دعه يمر Laissez Faire Laissez Passer ، على حين انتصر « كارل ماركس » لمذاهب الاقتصاد

الموجّه أو المقيد ، وذهب إلى أن قوانين التاريخ الاجتماعى Laws of Social History ، إنما تسير فى حدود صارمة لا ترحم ، طبقا لمبادىء المادية التاريخية

وإلى كل من « سبنسر » و « ماركس » ، يعود الفضل فى تأكيد قضية التطور ، وإلى ابراز تلك الحقيقة القائلة بأن الملامح الأساسية للعالم الحديث ، انما تتمثل فى « النشاط الاقتصادى Economic Activity » .

ويفسر « سبنسر » وجود هذا العامل الاقتصادى ، على أساس « المنافسة » بين سائر المجتمعات ، طبقا لمبدأ «البقاء للأصلح Survival for the Fittest » ، حيث أن هذا المبدأ الأخير ، انما لا ينطبق فقط على تطور سائر الـكائنات العضوية ، وانما يصدق أيضا على سائر المجتمعات والحضارات .

على حين أن « ماركس » يفسر وجود هذا العامل الاقتصادى ، لا بالرجوع إلى مبدأ التطور العضوى Organic Evolution ، وإنما بالرجوع إلى مبادىء التطور الاجتماعى Social Evolution حيث تستند الدولة القديمة State ، إلى الاقطاع ، وتمليك بعض الطبقات ، واكسابها حقوقا اقتصادية واجتماعية ،ومن ثم تعود هذه الحقوق الاقطاعية ، على الدولة بالحماية،وبالتالى تتدخل هذه الطبقات شبه الحاكمة،ويتدخل رأس المال فى بلورة نظام الحكم وشكل السلطة.

وإزاء « استغلال رأس المال » وقيام الطبقات القليلة العدد ، بحكم الأغلبية الساحقة من جموع الفلاحين والعمال ، يتنبأ « كارل ماركس» بالثورة الاجتماعية» التى تحقق التوازن ، وتلك هى ثورة البروليتاريا Revolution of Proletariat التى تقضى على استغلال الطبقات الاقطاعية ، وسيادة رأس المال وسيطرته على الحكم ، ... ن ثم يتطور المجتمع أخيرا بالقضاء على الطبقات الاجتماعية ، وإزالة

« الطبقة » بالنظر إليها على أنها عضو اجتماعى social Organ ضرورى ، بل ولقد كانت عضواً رئيسياً فى المجتمعات القديمة ، حيث تتطور المجتمعات، نحو حقيقة «اشتراكية مستقبلة » وهى تحقيق « مجتمع بلا طبقات Classless society ».

هذه هى طبيعة الكتابات التى سادت فى مجتمع فرنسا فى العصر الدوركيمى ، وتدور كلها حول « أزمة العصر » ، تلك الأزمة التى تحققت واندلعت عند صدور المجتمع الصناعى الحديث. ذلك المجتمع الذى مزق الوحدة التى كان ينعم بها المجتمع القديم ، فأصبحت الظواهر الجديدة للمجتمع الصناعى المعاصر ، هى « القلق » و « الضجر » ، تلك الظواهر التى صدرت بسبب التغير الهائل السريع ، حيث أن « القلق الاجتماعى » لا يصدر إلا فى حالات التغيرات الاجتماعية المفاجئة والسريعة ، ولما كان القرن التاسع عشر ، هو قرن التصنيع ، فقد أصبحت ظواهر « القلق » و « الفتور » و « التوتر » هى من أهم ملامح العصر الدوركيمى حيث وجدت المذاهب الفردية Individualism ، والاتجاهات النفعية Utilitarianism منبتاً خصباً كى تعيش فى هذا الجو الاجتماعى القلق .

ومن ثم صدرت النزعة الدوركايمية ، التى تنادى « بالتضامن Solidarity » الاجتماعى أولا وقبل كل شىء ، فأكد دوركيم وظيفة « القيم الجمعية » ودورها الحاسم فى الضبط الاجتماعى ، كما أكد دوركايم ضرورة الوجود الاجتماعى والأهمية القصوى لدور التضامن الاجتماعى ، ومن ثم اشتهر « دوركايم » فى علم الاجتماع ، بأنه صاحب « الحركة التضامنية Movement of Solidarisme » ، تلك التى قام بها كرد فعل ازاء الحركة النفعية وانتشار النزعات الفردية العارمة .

وبازاء النزعة الفردية التى سادت المجتمع الفرنسى ، حاول دوركايم جاداً ، أن يقوم بدراسة وتحليل مصادر « الأزمة » القائمة فى عصره ، وإذا ما استطاع

أن يشخص هذه الحالة المرضية، فسوف يتمكن بالتالى من اقتراح العلاج الحاسم لتلك المظاهر المرضية المفككة التى اعترت البناء الاجتماعى فى فرنسا .

وفى هذا الصدد أصدر دور كايم كتابه الرائع « الانتحار Suicide » ، وهى دراسة سوسيولوجية واعية ، كما أنها « دراسة مركزة » وهى من قبيل الدراسات المونوجرافية Monographic ، لفهم كل العوامل والظروف الجزئية التى تشير إلى أسباب وجود الانتحار فى المجتمع . وكيف يرتد الانتحار عند دوركيم إلى تلك الأزمة الاجتماعية العارمة التى تجتاح عصرنا .

وفى مقدمة كتابه عن الانتحار ، أكد دور كايم ، أن دراسته سوف تلقى ضوءاً جديداً يفسر لنا دافعية السلوك الفردى Individual Behaviour حيث أن هذا السلوك لا يفسره علم النفس وحده ، وانما يفسره كل ما يحيط بالانسان من مواقف وقيم تسيطر على مجاله الاجتماعى ، وذلك هو التفسير السوسيولوجى الجديد الذى يؤكد دوافع السلوك الفردى، فى ضوء الظروف الاجتماعية، حيث أن أزمة العصر فى أواخر القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، إنما كانت احدى الأسباب الأساسية التى جعلت من الانتحار ظاهرة اجتماعية .

ولعل دور كايم قد حاول معالجة مشكلات « القلق الاجتماعى » ومصادر « أزمة العصر » ، فكتب هذا الكتاب يحاول فيه دراسة المجتمع الأوروبى الحديث، دراسة جادة مركزة، بالإضافة إلى اقتراح العلاج الحاسم للظواهر المريضة فى مجتمعه(١) .

---

(1) Tiryakian, Edward , Sociologism and Existentialism, Printice-Hall, 1962, p. 13.

ولكن كيف كانت طبيعة الأزمة ؟! وما أسبابها ؟!

لعل السبب المباشر لتلك الأزمة ، انما يتمثل فى عدم التكيف الاجتماعى ، نظرا لاجتياح تيار « التخلف الثقافى Cultural Lag » حيث أعلن دور كايم أن ظروف و« حالات الوجود الاجتماعى Conditions of Social Existence » قد تغيرت إلى أبعد حدود التغير ، فتردد الانسان وتعثرت خطواته، حين يحاول أن يوا كب التقدم المادى ، على الرغم من تخلفه روحيا وثقافيا .

فليس لدى الانسان هذا الوقت الكافى ، كى يتابع هذه التطورات المادية الهائلة ، حيث يسير التقدم المادى والتكنولوجى، فى خطى أسرع بكثير من تلك الحركة البطيئة التى تميز حركة التقدم الثقافى فى جانبه الروحى ومن هنا يتولد الشعور بالقلق، وعدم تكيف الانسان مع ذاته، أو مع مجتمعه، نظراً لوجود هذا التخلف الثقافى الواضح ، بين تقدم الانسان ، وتقدم المادة .

فلقد طرأت التغيرات الهائلة على ملامح الحياة الاجتماعية ، بفعل الظروف الاقتصادية ، حيث تتقدم مناشط الحياة الاقتصادية فى سرعة رهيبة ، لايمكن معها أن نقوم بعملية ضبط Control لتلك السرعة التى لا تتوقف .

وعلى هذا الاساس أعلن دور كايم تلك القضية التى اشتهر بها، وهى القضية القائلة « إن بناء المجتمع الحديث هو مهدد دائما ، بانهيار داخـلى فى قواعد التنظيم » (١) .

ولعل السبب فى هذا الانهيار الداخلى لبناء المجتمع الحديث ، هو تغير قواعد

---

(1) Ibid; p. 13

ومعايير التنظيم الاجتماعى ، وتحطيم القواعد القديمة ، حيث يجد الانسان نفسه مرغما على إتباع أنماط جديدة للسلوك ، نظرا لزوال قواعد السلوك القديمة .

ويبدو بوضوح أن دور كايم قد ركز الانتباه إلى الالتفات إلى فكرة التقدم الاقتصادى Economic Progress ، وأثارته أهمية الدور الوظيفى الدافع الاقتصادى ، على ما كان يؤمن معاصرو دوركايم ، الا أن دور كايم لم يكن ماركسيا ، حتى يعتبر أن العامل الاقتصادى هو العامل الوحيد الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى برمته ، ولكن دور كايم قد تأثر دون شك بالجو الفلسفى السائد فى عصره ، حيث أكد أن النشاط الاقتصادى دوره ونتائجه فى تشكيل الحياة الاجتماعية .

أى أن دور كايم لا يؤمن بأولية العامل الاقتصادى ، وإنما يؤمن بكلية وتضافر العوامل ككل As a Whole ويرد أزمة العصر الحديث ، إلى عدد متفاعل من العوامل والنظم الاجتماعية ، الا أنه يركز بالذات على العامل الأخلاقى Moral factor ، حيث تتماسك جميع النظم السياسية والاقتصادية والأخلاقية وتتفاعل فى بوتقة المجتمع .

ومع ذلك يؤكد دور كايم على أن الأزمة تتجلى فى السلوك الاجتماعى الأخلاقى ، حيث يتأثر « النسق الأخلاقى System of Morality » بعدى التغيرات الاقتصادية والسياسية الواسعة والبعيدة .

ب — ميثودولوجيا علم الاجتماع :

ليس من شك فى أننا نجد فى نزعة دور كايم السوسيولوجية كل الجوانب الميثودولوجية التى تضع الخطوط العريضة لميثودولوجيا علم الاجتماع والتى

تحدد الملامح الرئيسية لمنهج علم الاجتماع بفروضــــه ومسلماته الأساسية ، الى تبرز معالم علم الاجتماع فى منهجه وموضوعه .

وهناك افتراضية وضعية يستند اليها علم الاجتماع الدوركيمى برمته وتستند هذه « الفرضية Presupposition » الوضعية إلى مصادر فيزيقيـــة ، ترتكز الى ثلاث قضايا رئيسية ، متضمنه فى الفروض الآتية:

أ ـــ أن هناك وحدة فى الطبيعة There is a unity of nature .

ب ـــ أن الظواهر الاجتماعية هى جزء من عالم الطبيعة الموضوعى ، أى أن الظواهر الاجتماعية ظواهر واقعية موضوعية حقيقية Real .

ج ـــ تخضع الظواهر الاجتماعية لبعض القوانين Laws والمبــادىء Principles الخاصة بها ، والتى هى قوانين طبيعية Natural Laws ومبادىء فيزيقية (١).

وليست هذه الفرضية الوضعية ، التى يستند اليها الاتجـــاه الدوركيمى من وحى دراسات دوركايم ، وإنما نجده قد استوحاها من قراءاته الجادة لدروس « كونت » فى الفلسفة الوضعية ، ولعله وقع تحت تأثير فلسفة استاذه ، فى صياغة هذه القضايا الرئيسية الثلاث لطبيعة المنهج العلمى فى علم الاجتماع ،

بعض المراجع الهامة التى صدرت عن دوركيم :

(1) Charles Gehlke., Emile Durkheim's Contributions to Sociologiecal Theory»., Longmans, New York. 1915.

Harry Alpert., Emile Durkheim and His Sociology, New York 1939 Columbia University Press.

Talcott Parsons., The Structure of Social Action, 2nd edition, Gleacoe : The Free Press, 1949 Chaps. viii-xii.

وبالذات القضيتين الأولى والثانية ، حيث أن دوركايم ، قد وجه الكثير من الإنتقادات التى أثارها بصدد إنكار ذلك القانون الميتافيزيقى الذى اصطنعه «كونت» فى تفسير تطور كل المعارف والعلوم ، وتقدم العقل الإنسانى من اللاهوت إلى الفلسفة إلى العلم .

بمعنى أن «كونت» فى هذا القانون الذى يتنافى مع الاتجاة الوضعى أصلا ، إنما لايحدد طبيعة الظواهر الاجتماعية ، فلم يحدثنا كونت فى قانونه ذى الحالات الثلاث ، عن ذلك التمايز الحادث بين الظواهر الاجتماعية ، ولم يفسر لنا كونت بدقة ذلك التفاضل Differentiation البين، والتنوع الهائل بين مختلف الظاهرات والوقائع التى تحدث وتتفاعل داخل إطار البناء الاجتماعى ، والتى تتطور خلال سياق التاريخ .

ولكن دوركايم على العكس من أستاذه كونت ، قد وضع الملامح الرئيسية لخصائص الظواهر الاجتماعية ، والمبادىء أو القوانين التى تخضع لها مثل تلك الظاهرات والوقائع الاجتماعية .

وكنتيجة حتمية لهذه الفروض الوضعية الثلاثة، التى يقول بها أصحاب ميثودولوجيا علم الاجتماع الدوركيمى، فإن الظواهر الاجتماعية ، إنما تصبح كالظواهر الفيزيقية فى خضوعها للبحث العلمى . كما يتحتم على عالم الإجتماع أن يتابع قواعد البحث العلمى ، وأن يخضع لمناهج العلوم الوضعية ، وأن يلتزم فى بحثه بمبادىء الحتمية Déterminstion والضرورة Nécessilé ، والسببية Causalité .

ولعلنا نستطيع أن نعيد صياغة هذه الفروض الوضعية الثلاثة، فنقول إن المجتمع هو جزء من عالم الطبيعة ، بمعنى أنه يوجد داخل الطبيعة ذاتها ، عالما مكونا من

الموضوعات ، هذا العالم المكون ، هو عالم موضوعى يتألف من الموضوعات المرتبة Constitutive Objets ، وهذا الكون المرتب هو كون الظواهر الاجتماعية ، وهذا العالم الطبيعى المكوّن هو العالم الذى تدور فى اطاره الظواهر الاجتماعية ، أى أنه كون إجتماعى ظاهر ، وهو عالم واقعى حقيقى ، له كيانه وذاتيته ووجوده ، ذلك العالم الظاهر ، وذلك الكون الطبيعى المرتب ، وذلك الواقع المؤلف من الموضوعات والأحداث المنظمة .. ذلك الواقع الماثل كله ، هو المجتمع .. فالمجتمع هو ذلك الوجود المنظم ، والذاتية الظاهرة ، والكيان الذى يتجلى على أرضية الوجود الاجتماعى فى صورة الظواهر الاجتماعية .

وجملة القول — تتمثل القضية الوضعيه فى دراسة المجتمع كنسق متسق من الظواهر الاجتماعية ، حيث نتناولها بالدراسة الموضوعية وبإستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، ومن شأن تلك الدراسة أن يضطلع بها أحد العلوم المتخصصة فى فرع معين من فروع علوم الطبيعة ، ألا وهو علم الاجتماع .

وعلى هذا الأساس ، يستند التصور الدوركيمى لعلم الاجتماع ، إلى فكرة وضعية رئيسية ، وهى الإيمان الكامل بوجود الظواهر الاجتماعية على أنها حقيقة موضوعية واقعة Objective Reality . وهى حقيقة مستقلة قائمة بذاتها « Sui-Generis » ، بمعنى أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن ترد إلى ظواهر لا اجتماعية « Non-Social Phenomena » ، وإنما ترد الظواهر الاجتماعية وتفسرها سائر الظواهر الاجتماعية الأخرى السائدة فى النسق الاجتماعى الكلى . وهذا المبدأ التفسيرى هو أحد المبادىء الدوركايمية الهامة فى ميثودولوجيا علم الاجتماع .

تحليل الفروض الوضعية :

إذا ما أخذنا بتلك الافتراضات الوضعية الثلاث التي يقول بها دوركايم .. فيمكننا أن نتساءل ... كيف يحدد دوركايم طبيعة الظواهر الاجتماعية؟! وكيف ندرس هذه الظواهر ؟ وما هي المناهج التي يستخدمها علم الاجتماع في دراسة الظواهر الاجتماعية ؟!

لقد انكر دوركايم بوضوح ذلك التفسير أو التصور المادي للظواهر الاجتماعية كما رفض أيضا كل ما يترتب على هذه التصورية المادية بصدد المجتمع، وإنما أكد دوركايم أن مستوى رؤيته للظواهر الاجتماعية والمجتمع إنما يرتكز أساسا على البعد اللامادي Immaterialism ، هذا البعد الذي يؤكد أن دوركايم قد أفرط إلى حد بعيد في تأكيد الجوانب الروحية Hyperspiritualité حيث نظر « اميل دوركايم » إلى الفرد Individual ، والحياة الاجتماعية، على إعتبار أنها صور حية Viable Forms لتصورات روحية أو عقلية أو نفسية Psychical Representations كأن المجتمع شيء ينبض بالوعي والشعور Consciousness ، فالمجتمع روحه وعقله ووجدانه .

ولكن الظواهر والوقائع الاجتماعية Social Facts ، إنما تتمايز كلية عن الظواهر والوقائع الفردية Individual Facts ، حيث أن كلا من الظـــواهر الاجتماعية والفردية ، لا تستند إلى نفس الأسس ولا تعتمد على نفس الشروط الوجودية . فان « التصورات الجمعية Collective Representstions » إنما تترجم لنا ، تلك الطريقة التي بفضلها يفكر « الكل الاجتماعي » ، ومن ثم يتمايز الوعي الجمعي « عن طبيعة الوعي الفردي ، إزاء الموقف الموضوعي من العالم .

ولقد ذكر لنا دوركايم ، في كتابه عن « الانتحار » أنه ليس هنـــاك أي

تعارض ، حين يسمى علم الاجتماع ، على سبيل المرادف « بعلم النفس الاجتماعى Social Psychology » ولعل تأثر دور كايم بقضايا ومسائل علم النفس قد جاء بتأثير أستاذه عالم النفس الألمانى « فونت wundt » .

وعلى هذا الأساس ، فإن علم الاجتماع ، لا يستعير قضاياه من الموقف الفردى ، ولا تستند أسس العلم الاجتماعى إلى قضايا علم النفس ، فى معالجة الظواهر الاجتماعية .

حيث أن علم النفس الفردى ، إنما يعالج الإنسان الفرد ، ويدرسه ككائن عضوى نفسى Organic Psychic ، ندرسه فى عزلة ، بينما يدرس علم الاجتماع هذا المجموع الهائل للكائنات الفردية فى تكتلها ومشاركتها وحركتها .

ونحن إذا ما إستخدمنا الاصطلاح السوسيولوجى « نظام Institution » لكى نشير الى مجموع المعتقدات Bliefs لأساليب السلوك Modes of Behavior، التى تستند فى أصولها إلى المصادر الجمعية ، فاننا على حد تعبير دوركايم ، يمكننا أن نفهم علم الاجتماع ، وأن ننظر إليه على أنه « علم النظم Science of Institutions حيث يضطلع علم الاجتماع بدراسة النظم الاجتماعية فى نشأتها وتطورها .

ولكن ما هى مادة علم الاجتماع ؟ وماذا يعالج هذا العلم ؟! وما موضوعه ؟! فى الواقع ، تتمثل مادة علم الاجتماع وموضوعه ، فى دراسة الظواهر الاجتماعية السائدة فى البناء الاجتماعى . وتلك المادة الموضوعية ، التى هى الظواهر ، هى « السند الموضوعى» الذى عليه يقوم علم الاجتماع كعلم وضعى .

ويمكننا أن نتساءل فوراً ، وما هي تلك الظواهر الاجتماعية ؟! فى الرد على هذه المسألة نقول : لقد حدد دور كايم خصائص الظاهرة الاجتماعية ، كما رسم ملامح التصورات الجمعية ، كي يميزها عن غيرها من سائر الظواهر والتصورات .

أما الخاصية الأولى : وهى أن الظواهر الاجتماعية تتميز بأنها « خارجية External » ، بمعنى أنها خارجة عن مستوى أو نطاق الانسان الفرد باعتباره عضواً فى جماعة . كما أنها الى جانب كونها خارجية ، إنما تمارس نوعاً من القهر الأخلاقى أو القسر المعنوى Moral Constraint وهذا القهر هو الضغط الاجتماعى، الذى يؤكد بوضوح جبرية الظواهر الاجتماعية ، باعتبارها ظواهر صدرت عن الكتلة الجمعية ، وفرضت على الانسان الفرد من الخارج ،

أما الخاصية الثانية : وهى الظواهر الاجتماعية ، هى نتاج جمعى Collective Product بمعنى أن الظواهر اللافردية الجمعية ، لم تصدر عبثاً أو بطريقة عشوائية . ومن ثم فلا يتوفر فيها عنصر المصادفة ، بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ليست ظواهر اتفاقية أو عارضة أو طارئة . وانما صدرت عن « روح الكل الجمعى » وعن المشاركة والتعاون والاحتكاك المباشر . ولما كانت هذه الظواهر الاجتماعية هى نتاج جمعى ، فانها لا ترجع فى صدورها عن مصادر فردية أو جزئية ، ولا تستند الى ما هو خاص أو محدود ، بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، ليست ظواهر فردية ، ولم تصدر عن الانسان الفرد ، أى أن الظاهرة الاجتماعية ، قد صدرت عن كائن متسام متعالى ، ذلك هو المجتمع ،أو العقل الجمعى ، أو روح الكل allgeist ، ولم تصدر الظواهر الاجتماعية عن روح الفرد أو عقله أو تصوراته . ولما كان ذلك كذلك فان الظاهرة الاجتماعية ليست بالظاهرة الشخصية Personal إذ أنها ظاهرة غير شخصية Impersonal .

ففى ضوء تفاعل الأفراد فى المجتمع ، ومن خلال الاحتكاك المستمر بين بنى البشر ، انما ينجم عن ذلك التفاعل أو الاحتكاك ، ظواهر اجتماعية ، لا تتجلى فيها الملامح الجزئية لخصائص الأفراد ، حيث يفقد الأفراد كل ما يميزهم كأفراد، وتنشأ أو تنجم تلك الروح الجديدة التى تميز هذا الشكل الجمعى ، ومن ثم تتسم الظاهرة لاجتماعية بسمة الحياد Neutralization ، أى أنها لا تتأثر بالأفراد كأفراد ، وانما تنجم فقط عن ذلك الكل الذى هو أكبر من مجموع الأجزاء على ما يقول الجشطالتيون من أصحاب مدرسة الصيغ فى علم النفس الألمانى .

وان كان ذلك كذلك — فماذا يبقى لنا إذا ما جردنا الظواهر الاجتماعية عن تجسداتها الفردية ؟! .. وماذا ينجم عن هذه التصورية الجمعية والروحية لمفهوم الظواهر الاجتماعية ؟!

نقول فى الرد على هذه المسائل ، إن الظواهر الاجتماعية إذا ما جردت عن الجوانب الفردية المشخصة ، وإذا ما أصبحت ظواهر تتميز بالحياد . فلا يبقى لنا من هذه التصورية الاجتماعية ، سوى ان الظواهر الاجتماعية إنما تعبر عن الخصائص الكلية العامة The Most General Properties للطبيعة الانسانية Human Nature .

تلك هى القضيـــة الأساسية التى يؤكدها دوركايم فى دراسته عن « الانتحار Suicide » حيث استنتج دوركايم فى ضــوء دراساته المستفيضة لظاهرة الانتحار ، أن هناك درجة للانتحار ، تتميز بها مختلــف المجتمعات والثقافات فى سائر العصور ، وأن من يتخلص من حياته منتحرا فإنما يكون مدفوعا بالعوامل الاجتماعية الموضوعية ، تلك العوامل التى تستقل وتتمايز

فى مختلف المجتمعات كما يختار الشخص المنتحر طريقته أو أسلوبه فى الانتحار طبقا للاسلوب أو النمط الاجتماعى السائد .

ومن ثم فان الظاهرة الاجتماعية ؟ انما تقدم لنا «أسلوبا ، أو «طريقة للحياة» وتوضح كيفية رؤية الانسان لبيئته وثقافته ومجتمعه .

ومعنى ذلك — أن الظواهر الاجتماعية ، فى مجتمع من المجتمعات ، إنما تقدم لنا كيف يرى المجتمع نفسه ، طبقا لمجموعة من التصورات الجمعية والخلقيـة . ومن ثم نرى كيف كانت هذه التصورات الجمعية ، خارجة External عن نطاق الفرد ، وكيف تجبره فى نفس الوقت ، حيث يخضع الفرد تحت ضغط المجتمـع بظواهره وتصوراته ، وان كان هذا الجبر أخلاقيا Moral ، فى طبيعته وليس فيزيقيا Physical . بمعنى أن الفرد فى خضوعه للالزام الجمعى ، إنما يكون ملتزما بالجبرية الأخلاقية ، تلك التى تتميز تماما عن سائر أشكال الجبرية الطبيعية أو الفيزيقية ، حيث يلتزم الفرد باتباع «القواعـد الأخلاقية Moral Rules ، تلك التى صدرت عن طبيعة الحياة الجمعية ، وما تحويه فى طياتها من معتقدات دينية ، وتشريعات قضائية ، ومن ثم يعيش الانسان فى المجتمع تحت ضغط القيم الجمعية ، متبعا مضامين الثقافة ، من لغة وأساطير وأمثال شعبيـة ومظاهر فلكلورية Folklore .

وهذه الظواهر الثقافية والبنائية ، التى تصدر جميعها عن التصورات الجمعية الخارجة عن نطاق الإنسان الفرد ، إنما تؤكد جبرانها ، حين تضبط سلوك الفرد وفق ما تقتضيه عناصر الضبط الاجتماعى Social Control ، التى تتمثل فى وظائف القانون Law والدين Religion والقيم الخلقية وقواعد العـادات والتقاليد الجمعية . وكلها أشكال للضبط ، تحدد مختلف « الجزاءات الاجتماعية

« Social Sanctions » ، وترسم الأنماط السلوكية للانسان داخل نطاق المجتمع، كما تميز جميعها عن جمعيتها وجبريتها وصدورها عن ماضى المجتمع بتراثه وثقافته وتاريخه .

ويميز المنهج الدوركيمى بين نوعين من الظواهر والوقائع الاجتماعية داخل نطاق ما يسميه « بالمورفولوجيا الاجتماعية Social Morphology »، وتندرج تحتها الظواهر الايكولوجية والديموجرافية ، التى تنهض بدراستها علوم « الايكولوجيا Ecology » و « الديموجرافيا Demography » ، حيث تعالج « الايكولوجيا » مناشط الانسان فى التحامه بالأرض ، فتدرس مختلف الآثار الاجتماعية ، وردود الفعل الانسانى ، بين الطبيعة البشرية ومناشطها وارتباطها بالطبيعة الفيزيقية للأرض ، واتصالها بالبيئة الجغرافية .

أما « الديموجرافيا » فهى العلم الذى يدرس كثافة السكان ومعدلات المواليد والوفيات . وليس من شك فى أن الظواهر المورفولوجية هى المصدر الأكيد الذى ينبع عنه كل مظاهر التغير التى تطرأ على التصورات الجمعية . ولما كانت المورفولوجيا الاجتماعية ، هى علم الأشكال الاجتماعية التى تنهض بدراسة هيئة المجتمعات وتركيبها الداخلى ، وعناصر تكوينها وتركيبها من مكونات وجماعات جزئية ، حيث تعالج الشكل الخارجى لهذه المكونات الجزئية . ولذلك فإننا نجد أن الظواهر المورفولوجية ، هى بالضرورة ظواهر كمية Quantitative ومن ثم نجد أنها تستند فى دراستها الى مناهج الاحصاء والرياضيات .

الا أن أهمية الدراسات المورفولوجية ، تتمثل بوضوح ، حين نستطيع أن نتوصل بفضل هذه الدراسات الكمية الاحصائية ، إلى معرفة قواعد التغير التى

تطرأ على التصورات الجمعية ، التى هى بالضرورة ظواهر كيفية Qualitative .

بمعنى أن الظواهر المورفولوجية التى تفسر لنا مظاهر التغير فى التصورات الجمعية ، هى ظواهر كمية الأصل ، تعالج مسائل كيفية خالصة كمسألة التصورات الجمعية . كما يمكن أن تتفاعل تلك التصورات والمعتقدات الجمعية فيما بينها ، فينجم عنها أشكالا أخرى من الظواهر الجمعية ، التى قد لا تستند إلى أصول مورفولوجية .

ومثالنا الواضح على ذلك ، أن التطور الذى طرأ على الظاهرة الدينية فى الثقافة الغربية ، لم يرتبط أصلا ومباشرة بنفس الشروط والظروف الاجتماعية لأشكال التنظيم الاجتماعى Social Organization التى صدرت عنها الديانات اليونانية القديمة . على الرغم من أن المؤرخ السوسيولوجى ، أو الباحث المورفولوجى ، قد يجد مختلف الوشائج والصلات التى تربط بين الديانة الهلينية ، من جهة ، وبين مختلف الأوضاع الديموجرافية والمظاهر الايكولوجية للمجتمع اليونانى من جهة أخرى .

الا أن المعتقدات اليونانية الدينية ، باعتبارها ظواهر اجتماعية دينية قديمة ، قد أفسحت الطريق لظهور العقيدة المسيحية بمعتقداتها وشعائرها وراجعت هذه الظاهرة الدينية الجديدة ، مع صدور كيفية جديدة لظاهرة جمعية دون أى سند مورفولوجى ، أو تأثير مباشر للظواهر المورفولوجية .

وعلى الرغم من أن دوركايم لم يناقش هذه القضية ، الا أننا نستطيع أن نقرر ، أنه إذا كانت الظواهر المورفولوجية ، كما يقول دوركايم ، تساعد على التغير والتأثير فى التصورات الجمعية ، فيمكننا أن نعلن ، أن الظواهر الجمعية هى الأخرى يمكنها أن تكون علة لها أثرها فى توجيه وتكوين الظاهرات

المورفولوجية . حيث أن المعتقدات الدينية ، باعتبـارها من قبيل الظواهر والتصورات الجمعية ، يمكن أن تكون ركيزة أساسية ، لها أثرها الحاسم فى معدلات السكان الاحصائية والحيوية .

وخلاصة القول ـ يمكننا أن نميز بين نوعين من أشكال الظواهر الاجتماعية المورفولوجية ، أولها ، تلك الظواهر الكمية الفيزيقية التى بفضلها نستطيع تحديد وتكميم المجتمع الإنسانى وبتمثل الشكل الثانى فى تلك الظواهر الكيفية ، التى تستند إلى الاشكال اللامادية nonmaterial ، أو المظاهر السيكولوجية الكتلة الجمعية .

ولقد ركز دوركايم إهتماماته وكتاباته على الشكل الأول، الذى يتعلق بتأكيد الجوانب الفيزيقية والكمية لظواهر المورفولوجية ، ولتأكيد هذا الاتجاه المورفولوجى الدوركايمى ، قام عدد من أصحاب هذا الاتجاه من أتباع المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع ، من أمثال «هالفاكس Halbwachs» و «مارسيل موس Marcel Mauss» ، بكتاباتهما المشهورة بصدد توجيه الأذهان نحو الدراسة المركزة فى ميدان المورفولوجيا الاجتماعية ، وبخاصة فى دراسة «مارسيل موس» لمجتمع الاسكيمو Eskimo ، وفى دراسة أخرى قام بها «هالفاكس» عن «المورفولوجيا الاجتماعية etude de Morphologie Sociale» ، ولقد نشرت هذه الدراسة المشهورة فى مجلة السنة الاجتماعية L'année Sociologique وبخاصة العدد الصادر سنة (١٩٠٦) ص ٣٩-١٣٢ .

وينبغى أن نؤكد أن دوركايم قد قصد من فهمه «الواقعة أو الظاهرة الاجتماعية Social fact» بأنها ترادف ما نسميه اليوم بالسمة الجزئية الثقافة Cultural Item، كما أنه قصد بمفهوم الثقافة Culture ما نسميه الآن باسم «الحضارة Civilization» .

على الرغم من أن العلوم الاجتماعية المعاصرة تستخدم إصطلاح « الثقافة » كى تميزه من وجهة النظر التحليلية ، عن مقولة « المجتمع Society » ، ومقولة « الشخصية personality » . كما أن ماتطلقه الآن فى علم الاجتماع المعاصر على مقولة « الثقافة » قد عرف فى علم الاجتماع الدوركيمى على أنه تلك الدراسة المركزة ، التى إنتبه إليها دوركايم ، حين كرس دراساته للظواهر الاجتماعية ، وبخاصة ذلك النوع من الظاهرات التى يطلق عليها إسم « الظاهرات الأخلاقية Moral phenomena » .

ومن ثم يتساوى فهمنا للظواهر والتصورات الجمعية عند دوركايم ، بفهمنا « الثقافة » فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة ، حين نحمل فى عقولنا خاصيتين أساسيتين من ملامح الظواهر الاجتماعية : والخاصية الأولى هى أن الواقعة أو الظاهرة الاجتماعية خارجة عن الفرد extra individual ، كما تمارس الظاهرة الاجتماعية فوق الفرد نوعا من الضغط أو القسر الأخلاقى Moral Constraint . بمعنى أن كل أسلوب من أساليب الفكر أو العمل ، حين يتأكد فى المجتمع فى وجوده وانتشاره ، إنما يستقل تماما عن تلك الأساليب السلوكية التى يمارسها أفراد المجتمع كأجزاء منعزلة .

وليس من شك فى أن تلك الخصائص مجتمعة ، إنما تمثل الملامح الأساسية والضرورية لما نسميه بالسمة الجزئية للثقافة ، كما أن المجموع الكلى لتلك « السمات الثقافية Cultural Traits » أو بلغة دوركايم ، «تلك الظواهر والتصورات الجمعية » هو ما نطلق علية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة ، اسم « الثقافة Culture » .

ولكن يمكننا أن نتساءل فورا . . . عن هوية ذلك المنهج Method أو وطبيعة ذلك الاتجاه الميثودولوجى ، الذى يعالج المجتمع كحقيقة سيكولوجية واقعـة Psychical Reality . . . بالنظر إلى المجتمع كمجموع متسق من التصورات ، أو « ككل منسجم من الأفكار Un ensemble d'idées » .

فى الرد على هذا التساؤل . . نقول إن الموقف الميثودولوجى لعلم الاجتماع يبدأ أول ما يبدأ ، بقاعدة وضعية دوركايمية مشهورة ، وهى قاعدة النظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ، طبقا للنزعة الشيئية Chosisme التى أعلنها دوركايم فى افتتاحية كتابه الممتع Les Régles dela Mèthode Sociologique ; فى عبارة يقول فيها ; «Il faut considerer les faits sociaux comme des choses.»

ويعنى دوركايم بالشىء أو الشيئية ، هى كل ما يفرض عـلى « المشاهد Observer » من الخارج . أى ان الظواهر والوقائع الاجتماعية ، أشياء قائمة بذاتها ، وتفرض ذاتها على الإنسان الفرد ، باعتبارها مستقلة بذاتها عن أفراد المجتمع (١) .

وإرتكازاً إلى هذا الفهم ، فان معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء ، إنما يعنى النظر إليها على أنها « مادة معطاة Donnée » آتية من الخارج على حد تعبيـر كانط ، كما أنها فى نفس الوقت تستقل تماما عن الذات العارفة ، بمعنى أن الظواهر هى أشياء قائمة خارج « الذات Subject » ، لأنها تصدر عن العالم الخارجى ، عالم الموضوعات objects » .

---

(١) أنظر كتابنا علم الاجتماع والفلسفة « الجزء الثانى » وبخاصة فى الفصلين الأول والرابع . الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٨ .

ولكن نعرف الظواهر كأشياء ، ولكى ندرس هذه الأشياء الاجتماعية Choses Sociales ، فاننا ينبغى أن لا نستخدم منهج الاستبطان Introspection عن طريق التأمل الذاتى أو الباطنى ، حيث أننا لا نستطيع أن نتعرف على طبيعة هذه الأشياء الاجتماعية ، وأن نسبر غورها وأن نتتبع أصولها ، بالبحث عنها خلال ذواتنا ، بل يجب أن نثب فوراً خارج الذات العارفة ، ونحاول أن نعرف هذه الأشياء الاجتماعية ، وأن نتفحصها وننقب عنها ، خارج ذواتنا . فنشاهدها لا من خلال منظار الذات ، ولكن من خلال النظرة الموضوعية ، القائمة عـلى التجربة ، حيث أن التجريب Experimentation كنزعة والمشاهدة كمنهـج ، يمكننا بفضلها أن نعالج هذه الظواهر الاشياء ، أو تلك الأشيـاء الاجتماعية الظاهرة. فنبدأ أولا بمعرفة سطحها الظاهرى ، ثم نتعمقها ونسبر غورها حتى نكشف عن مضمونها الجوهرى ، بحثا عن خباياها ، ودراسة لمضامينـها ، القبض على تلك الحقيقة العميقة Profound reality المطمورة فى طيات المجتمع باعتباره فى أصله حقيقة سيكولوجية Psychical reality راقية ، لأنه حاصل تصورات ومجموع أفكار ».

وما يعنينا من كل ذلك هو أن علم الاجتماع يحاول حثيثا أن يتابع المنهج الوضعى ، فيستخدم مناهج العلوم الفيزيقية ، حتى يتوصل أخيرا إلى تحقيق حلمه البعيد ، وكى يصل إلى غايته المنشودة التى تؤكد وضعيته وعلميته ، وهى التوصل إلى تلك القوانين Laws التى تضبط الظاهرات الاجتماعية ، السائدة فى المجتمع الإنسانى .

وفى هذا الصدد يقول « ادوارد تيرياكيان Tiryakian » حيث يشرح

هذا الموقف الدوركيمى فى كتابه الرائع الممتع «الوجودية والنزعة السوسيولوجية Sociologism and Existentialism» فيقول فى عبارة دقيقة عميقة :

« لكى نعرف الشىء ، لا يستطيع المشاهد أن
« يستخدم منهج الإستبطان ، ولا يمكنه أن يصل
« إلى طبيعة الشىء أو أصله ، بالبحث عنه
« من خلال نفسه . ولكنه يجب أن ينطلق إلى
« خارج ذاته ، ثم يعرف الشىء من خلال المشاهدة
« الموضوعية والتجريب ، مبتدئا من شكله
« الظاهرى ، إلى أشكاله الخفية الأكثر عمقا .
« ومن ثم ، فاننا حين نفتش ونبحث لنقبض
« على تلك الحقيقة العميقة ، التى هى المجتمع ،
« ينبغى على علم الاجتماع أن يتابع مناهج
« العلوم الفيزيائية . كى يكتشف قوانين تلك
« الحقيقة الانسانية »(١) .

وفى نفس هذا المعنى يقول « دوركايم» كى يوضح تلك النقطة الميثودولوجية العميقة :

« إنه من الضرورى أن نشاهد الظواهر كما نشاهد
« الأشياء فى العالم الخارجى ، فنراها من الخارج ،
« ومن الضرورى أيضا أن نستقرىء وأن نجرب .

(1) Tiryakian, Edward., Sociologism and Existentialism p. 18.

« أما إذا كان التجريب غير ممكن فيزيقيا ، فينبغى
« على الباحث أن يجد وسيلة تنظيم المقـارنات
« الموضوعية ، تلك التى يمكنها أن تفى بالغرض ،
« وتقوم بنفس الوظائف المنطقية » (١) .

ويتضح لنا من فهمنا لطبيعة المنهج الوضعى فى علم الاجتماع الدوركيمى، ضرورة النظر إلى الظواهر ، على أنها أشياء اجتماعية ، هبطت إلينـا من العالم الخارجى External world وبمعنى أننا ينبغى دراستها « من الخارج from the outside » .

وعلى ذلك يتحتم علينا ضرورة استخدام مناهـج الاستقراء Induction والتجريب experimentation ، وأما إذا تعذرت علينا التجربة ، واستحال الاستقراء أو التجريب على نحو وضعى فيزيقى ، بصدد دراسة الظـواهر الاجتماعية . فانه ينبغى علينا أن نتابع منهـج المقارنات الموضوعيـة Objective Comparisons حيث تقوم مناهج المقارنة Comparative Method مقام التجربة Experiment ، فى علوم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية . كما نستطيع بفضل عقد الدراسات المقارنة فى العلوم الانسانية ، أن نحقق نفس الوظائف المنطقية Logical Functions التى تحققها التجربة فى مناهج العلوم الفيزيقية .

واستناداً إلى هذا الفهم — ينبغى أن يتخذ عالم الاجتماع موقف العالم الفيزيقى، حيث ينظر عالم الطبيعة إلى الطبيعيات وإلى ظواهر العالم الطبيعى ، على أنها حقيقة

(1) Durkheim, Emile., L'evolution Pédagogique en France 11,217

مجهولة Unknown ، ويحاول عالم الطبيعيات أن يكشف الغطاء عن مضامين هذه الحقيقة الفيزيقية المجهولة ، بتفسيرها وإماطة اللثام عنها باستخدام منهج البحث الوضعى، كما نراها ونستخدمها فى العلوم الطبيعية .

ولما كان ذلك كذلك — ينبغى على العالم السوسيولوجى ، أن يقف من ظواهر المجتمع بنفس الروح الموضوعية ، وبنفس الموقف الذى يقفه العالم الطبيعى من الظواهر السائدة فى العالم الخارجى . فيجب إذن على دارس الاجتماع أو الباحث الحقلى أن يقف من البناء الاجتماعى نفس الموقف الذى يتخذه عالم الطبيعة من البناء الفيزيقى .

ومن ثم ثم كان على عالم الاجتماع أن لا يصغى إطلاقا إلى تلك الأحكام Judgment تلك التى تصدرها « الأنا » أو الذات Subject بصدد الظاهرات الاجتماعية ، بالتجرد عن المشاعر الذاتية ، التى قد تمليها عناصر الانفعال والتحيز والهوى ، تلك «العناصر اللاموضوعية » التى لا تتفق تماما مع الروح الوضعى .

وإذا ما تجرد عالم الاجتماع عن مشاعره وهواه ، فانه يستند فقط فى أحكامه العلمية إلى ما تفرضه المشاهدات Observations وإلى ماتقول به التجربة ، قبل أن يصدر حكماً واحدا عن أية واقعة أو ظاهرة اجتماعية تطرأ على أى جزء من أجزاء البناء الاجتماعى . ولذلك ينبغى أن يتخلص علم الاجتماع نهائيا من أية نوعة « لاموضوعية » ، من تلك النزعات التى تتمركز حول الذات ، وهى نزعة إدراكية يطلق عليها علماء النفس اسم « مركزية الذات Ego - centricity » ، وهى سمة سيكولوجية من سمات الطفولة المبكرة ، حين يخال الطفل نفسه بأنه « مركز العالم » ، فاذا سار ليلا فان القمر يتبعه ، وتلك ظاهرة معرفية مبكرة ، تستند فقط إلى « موقف الذات » دون النظر أو الالتفات إلى واقع الموضوعات . فمن

الخطأ إذن أن يتبع عالم الاجتماع تلك النزعة الادراكية اللاموضوعية ، وعليه أن يتجنب تماما تلك التصورية المركزية الخاطئة ؛ التى تجعل من الانسان مركزاً للعالم ، حيث أن « مركزية الانسان Anthropocentrism » كنزعة ذاتية طفلية ، ينبغى أن نحذرها لأنها نزعة عشواء تتقوقع حول الذات دون النظر إلى ما حولها من موضوعات .

كما ينبغى على كل دارس فى الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية أن لا يقع فى تلك الأخطاء التى تخلط فى اضطراب واضح بين مناهج العـــلوم السوسيولوجية ، ومناهج البحث فى دراسة التاريخ History . حيث يتميز مجال البحث التاريخى ، بأنه بالضرورة دراسة وصفيـ ـة Descriptive . بينما تتميز مناهج البحث السوسيولوجى بأنها دراسة تفسيرية Explanatory .

وليس معنى ذلك أن النزعة السوسيولوجية الدوركايمية نزعة « مضادة التاريخ Anti-historical » — حيث لا ينبغى أن يتهـــم دوركايم بأنه « لا تاريخى » أو بأنه يهمل سياق التاريخ ، ويرفض المادة التاريخية فى تحليلاته السوسيولوجية . حيث أن الاتجاه السوسيولوجى الدوركيمى لم يرفض متابعـ ـة التحليل التاريخى ، ولم يفضل التحليل السوسيولوجى على الدراسة التاريخية البحتة ، بل إن دوركيم على العكس من ذلك ، كان أكثر اتصالا بالتاريخ ، وأشد عناية بالتحليلات التاريخية ، من سائر تلامذته وتابعيه الأوائل من أصحاب الاتجاهات البنائية Structural والوظيفية Functional .

فلقد استند المنهج الدوركيمى فى البحث ، إلى أن الدراسة الشاملة ، والمعرفة الكلية للمجتمع بظواهره وشعوره الجمعى Collective Consciousness إنما

تتطلب هذه الدراسة الكلية للمجتمع ، معرفة دقيقة ووثيقة بأبعاده التاريخية . Historical Dimensions

بمعنى أن منهج التحليل السوسيولوجى إنما يستند أولا وقبـــل كل شيء الى التاريخ ، ويتسم بالسمة التاريخية Historicity إذا ما استعرنا لغة كارل جاسبرز Karl Jaspers » . ولكن لما كان المنهج التاريخى مكملا ومتمماً للمنهـــج السوسيولوجى فى بعض جوانبه ، إلا أن هناك اختلافات ميثودولوجيـة عميقة Profound Methodological Differences فى كل مواقف التاريـخ والعـلوم السوسيولوجية . حيث أننا نجد من وجه النظر الدوركايمية ، أن هناك تمـايزاً واضحا بين أن « نصف To describe » تطور فكرة أو نعالج تاريخ ظاهـرة، أو نتتبع ماضى نظام ، وبين أن « نفسر to explain » هـذه الفـــكرة ، وأن نكشف عن مضامين هذا النظام ، وأن نعرف وظيفة أو معنى الظواهر والوقائع.

إذ أن منهج التحليل التاريخى كما يدعى دوركايم ، لا يكشف عن وظائف Functions النظام الاجتماعى ، ولا يميط اللثام عن الأسباب Causes الباطنة لقيام الأفكار ، وإنما يقوم منهج التاريخ بإحصاء مراحل تطور النظام، ويصف أو يتتبع ماضى هذه الأفكار خلال السياق التاريخى للأحداث والوقائع .

وليس من شك أن المؤرخ إنما يرى الوقائع التاريخية ويشاهدها فى عزلة ، حيث يتسم الحادث فى التاريخ بعدم التواتر والتكرار ، ومن ثم كانت الواقعـة التاريخية من وجهة النظر المنهجية واقعة فردة Unique ، حيث أن وقائع التاريخ تمضى ولا تعود ، كما أن الحادث التاريخى ، هو بالضرورة حادث وحيد، حيث أنه « لا يتكرر وهو نفسه، يشخصه ولحمه خلال السياق التاريخى .

ومن ثم لا يستطيع المؤرخ أن يدرس أحداث التاريخ « الفردة» التى «لا تتكرر »

دراسة وضعية يتوصل منها إلى « قانون Law » كى ينضبط لنا نسقاً مرتبا السياق التاريخى للاحداث والوقائع ولذلك نجد أن مناهج الدراسة فى التاريخ ، إنما تحتم على المؤرخ عدم الالتفات إلى ما هو « عام » أو « مشترك Common » بين سائر الوقائع والأحداث التاريخية . نظرا لإنفرادها وفرديتها وعدم تكرارها، حيث لا نجد إطلاقا فى أحداث التاريخ ما هو « عام » ، نظرا لتعذر قيـام « التعميات Generalizations » بصدد دراسة الأحداث والوقائع فى السياق التاريخى . الأمر الذى يجعل من المستحيل استخدام مناهج المقارنة Comparison فى التحليل التاريخى وإستحالة عقد المقارنات بصدد الوقائع والأحداث التاريخية، حيث أن الواقعة التاريخية ، إنما هى حادث فريد ، قائم بـذاته Sui-generis يمضى ولا يعود .

وينبغى أن نؤكد فى هذا الصدد ، أنه فى الفترات والعصور التاريخية المتشابهة، فقد « يعيد التاريخ نفسه » ، وقد تتكرر المواقف التاريخية المتشابهة، ولكن أحداث التاريخ على الرغم من عودتها الظاهرية ، ، الا أنها تمايز تماما طبقا لتمايز « روح العصر» ، وطبقا لاختلاف السياق التاريخى ، ومن ثم كانت الحادثة التاريخية حادثة «فردة» تتميز بروح عصرها، وتتسم بأنها حادثة تقوم وحدها بشحمها ولحمها فلا تتواتر كما هى بذاتها ، ولا تتكرر هى نفسها خلال نسيج التاريخ .

ولكننا بصدد مقارنة الظواهر السوسيولوجيـة ، بالأحـداث والوقائـع التاريخية ، يمكننا أن نقيم بعض الاعتراضات ، حيث تنشأ الصعوبات المنهجية إزاء قيام علم الاجتماع الوضعى ، الذى يحاول تخطيط مناهجه ، بنفس الطرائق التى تخطط بها العلوم الفيزيقية سائر مناهجها إزاء الظواهر الطبيعيـة .

حيث أننا نجد أن الظواهر الاجتماعية ، إنما لا تصدر عن أرضية الواقع

الفيزيقى ، وإنما تستند هذه الظواهر الإنسانية إلى حقيقة سيكولوجية Psychic Reality ، وهى حقيقة باطنة ، لا تخضع للرؤية المباشرة ، ولايمكن بصددها تطبيق مناهج المشاهدة ، لأن الظواهر الاجتماعية ، إنما هى ظواهر « غيرمنظورة Invisible » بالنسبة لموقف المشاهد ، ومن ثم فإنها لا تستندإلى العيان الموضوعى المباشر .

وهنا يمكننا أن نتساءل : هل يمكن لعالم الاجتماع أن يسبر غور الحقيقة السوسيولوجية ، بنفس الطريقة التى يعالج بها العالم الطبيعى ، عالم الحقيقة الفيزيقية؟ !!

وفى الرد على هذه المسألة الميثودولوجية الخالصة ، نجيب مع دوركايم بالايجاب ، حيث لا توجد الصعوبات أمام وضعية علم الاجتماع ، إذا ماأصبح فكرنا موضوعيا ، ومنهجيا وضعيا فى دراسة المجتمع،وبحث التصورات الجمعية Collective representaitons .

ولا ترجع هذه الصعوبات المنهجية — فى زعم دوركايم — الى طبيعة العلمى للمجتمع ، والدراسة الوضعية للتصورات الجمعية ، بقدر ما ترجع إلى مافى ذواتنا من نزعات شعورية مضادة للمعالجة العلمية للمجتمع ، ولما تحويه الذات من أحكام ومشاعر ، تضعف الى حد بعيد من تأكيد وجهة النظر الوضعية . فالصعوبات المنهجية ، إزاء قيام علم الاجتماع الوضعى ، لا تصدر عن ظواهر الحقيقة السوسيولوجية ، بقدر ما تصـــدر عن « الموقف الذاتى المشحون بالنزعات اللاموضوعية » ، والذى يعطل الدراسة العلمية الى حد بعيد ، ويعوق طريقة معالجة الظواهر الاجتماعية بنفس المناهج التى يستخدمها العالم الطبيعى ازاء الظواهر الفيزيقية .

كما أن الحقائق الفيزيقية ، التي ينهض بدراستها عالم الطبيعة ، مثل الظواهر الكهربية والمغناطيسية والجاذبية ، كلها حقائق غير منظورة بالنسبة لموقف الدارس ، كالشأن تماما بالنسبة لمن يشاهد أو يدرس « الحقيقة السيكولوجية للمجتمع » .

ولقد حاول دوركايم أن يؤكد تلك النظرة الوضعية فى كتابيه المشهورين « تقسيم العمل » و « الانتحار » ، حيث بحث « التضامن الاجتماعى Social Solidarity » ، باستخدام الطريقة العلمية ، ودرس ظاهرة الإنتحار طبقا لمناهج الاحصاء ودراسة معدلات الانتحار ومقارنتها طبقا لاختلاف الزمان والمكان ، كما أتبع دوركايم فى دراساته تلك ، مختلف الاجراءات الميثودلوجية ، باستخدام مناهج الاستقراء والتعميم ، ومنهج التغير الملازم أو المصاحب Method of Concomitant Variation كى يستخرج تلك الحقائق الهائلة ، عن طبيعة المجتمع كحقيقة نفسية وجمعية .

ولقد أكد كل من « كارل يونج Carl Jung » و « سيجموند فرويد Sigmund Freud » وبخاصة فى كتابه « الطوطم والتابو Totem and Taboo » وهما من كبار علماء النفس حقيقة المحتوى الاجتماعى Social Content ووجوده فى مستوى شعور الانسان الفرد ، كما يوجد أيضا هذا المحتوى الاجتماعى فيتسلل ويكمن فى المستوى اللاشعورى للانسان الفرد .

ولا شك أن أساطين علم النفس ، من أمثال هذين العالمين وغيرهما ، قد اسهموا إلى حد بعيد فى إقامة قنطرة منهجية هامة ، حيث يعبر منها « علم النفس » كى يشب إلى ميدان « علم الاجتماع » . ولقد استفاد دوركايم إلى أبعد الحدود ، من هذه

الدراسات السيكولوجية ، وبخاصة فيما يتعلق بفكرته عن « الشعور الخفى »[1].

وجملة القول — لقد رأى دوركايم ، انه ليس هناك أية صعوبات منهجية ، تمنعنا من دراسة « الشعور الجمعى » دراسة وضعية ، حين يطبق عالم الاجتماع نفس المناهج المتبعة فى العلوم الطبيعية .

ولقد حدد دوركايم فى كتاباته المبكرة ، مختلف ميادين علم الاجتماع فى دراسات متخصصة ، مثل علم الاجتماع الاقتصادى ، والقانونى ، وعلم الاجتماع الدينى والأخلاقى ، وعلم الاجتماع المرضى Pathological Seciology أو علم الاجتماع الجنائى Criminal ، وهو مبحث من مباحث علم الاجرام Criminology ، وكل هذه أشكال متخصصة لميادين علم الاجتماع التى تبحث مختلف الوظائف الاجتماعية Social functions لانساق البناء الاجتماعى ، كما يتوج هذه الاشكال جميعها ، علم الاجتماع العام General Sociology ، وهو مبحث تركيبى وتأليفى لمختلف نتائج الفروع المتخصصة لميادين علم الاجتماع ، التى تهدف جميعها نحو الدراسة المتكاملة لطبيعة « الشعور الجمعى Collective Consciousness » والتصورات الجمعية ، وتعد دراسة علم الاجتماع العام ، دراسة على درجة عالية من التجريد ، حين تكشف عن الخصائص العامة لطبيعة الحياة الاجتماعية ، بعد تجريدها عن ملابساتها الحسية .

التصورية الدوركايمية للمجتمع :

ذهب دوركايم إلى أن أى تغير يطرأ على العالم الفيزيقى ، انما يرجع إلى مدى « التفاعل Interaction » القائم بين أجزائه وانساقه . وأن التغير هو

---

(1) Ibid . p. 42.

عملية تلقائية Spontaneous Process ، تنجم عن ظروف أو شروط التفاعل الذاتي للبناء الفيزيقي.

ولقد قام دوركايم، بتطبيق هذه الحقيقة التفيزيقية الفيزيقية على العالم الاجتماعي حيث أن التصورية الدوركايمية للمجتمع .Durhkeim's Conception of Society انما تتلخص في أن المجتمع هو حقيقة جمعية ، تستند في أصولها إلى شروط التفاعل بين الأفراد Individuals .

ومما يؤكد حقيقة التعاضد المتبادل بين الشعور الفردي والجمعي ، يقرر دوركايم أن كل « فرد » في المجتمع ، إنما يعبر عن الضمـير « نحن » ، بمعنى أن « الأنا » الفردية ، إنما تمتزج كلية مع «نحن» الاجتماعية The Social we .(1)

فالحقيقة الجمعية إنما تتميز بالخصائص والسمات التي تسمو على الحقيقة الفردية، على اعتبار أن الحقيقة الجمعية ، انما تعبر عما «فوق الفردي extra-individual». فالمجتمع إذن هو ذلك الكل المعقد Complex whole الذي يسمو فوق الأفراد، والفرد أو « الشخصية الفردية » هي في حقيقة أمرها من نتاج ذلك الكل المعقد ، الذي هو المجتمع .

حيث يولد الانسان الفرد، ليجد أمامه سائر الاطارات الفكرية، ومختلف أساليب العمل وأنماط السلوك ، التي ينبغي أن يتبعها في حياته الاجتماعية . كما ينبغي أن يعمل الفرد وفق معايير المجتمع ، وأن يتابـع سائر الظواهر التي تمارس ضبطاً أو قهراً اجتماعياً ، كما تمارس الظواهر الجوية ضغطاً فيزيقيـاً

---

(1) Tiryakian, Edward., Sociologism and existentialism., Printice Hall, 1962. p. 22

صادراً عن العالم الطبيعى .

ولم يتفق دوركايم مع مزاعم المدرسه الانجليزية « فى العقد الاجتماعى Social Contract » تلك المدرسة الفلسفية الأصل ، والتى يتزعمها « توماس هوبز Hobbes » و « جون لوك Locke » ، لأنها تنكر النزعات الجمعيـــة الكامنة فى روح المجتمع .

فالحقيقة الاجتماعية ، هى ظ . اهرة سيكولوجية جمعيـــة Collective Psychological Phenomenon تتخـذ أشكالا متمايزة ، خـــلال سائر العصور والمجتمعات . بمعنى أننا نستطيع أن نؤكـد وجود ضروب مختلفة من أشـكال الحقيقة الإجتماعية ، التى يمكننا دراستها فى مناهج العلوم الطبيعية ، كالمشاهدة والتحليل المقارن Comparative analysis ، تلك المناهج الوضعية التى تكشف عن الكثير من الأشكال والنماذج الإجتماعية ، فليس هناك على الاطلاق « مجتمعياً عالمياً أو كونياً » .

وختاماً ـــ نستطيع القول ، ان دوركـايم فى مذهبه السوسيولوجى ، انما يتابع منهجاً عقلياً اتسمت به المدرسة الفرنسية فى الفلسفة منذ « رينيـــه ديكـارت Descartes » ، حيث يميل دوركايم فى كتاباته بوضوح ، الى متابعة أصحاب النزعة العقلية Rationalism ، وبخاصة فى كتابات القرن السابع عشر ، تلك التى تتسم « بالوضوح والتميز » ، والتى ترفض كل ما هو مبهـــم وغامض . فجاء كتاب دوركايم عن قواعد المنهج فى علم الاجتماع « قريبـــا

بمعنى من المعانى من المقال الديكارتى المشهور ، وأعنى به « المقال عن المنهج Discours de la Méthode »

مناقشة وتعقيب :

لقد نظر دوركايم إلى الظواهر الاجتماعية وعالجها ، على أنها اشياء اجتماعية ، كما حاول معالجتها على أنها أشياء يمكن النظر اليها من الخارج . وفى الواقع اننا لا نعرف طبيعة تلك « الشيئية » التى يضفيها علم الاجتماع على معالجته للظواهر الاجتماعية .

فما معنى القول بشيئية الظواهر ؟! هل يعنى به « دوركايم » ظواهر الأشياء كما هى فى ذاتها ؟! أم انها ظواهر تلك الأشياء أو الموضوعات الظاهرة ، كما تتجلى وتبدو أمام حسنا ؟! .

اننا ينبغى ان لا نأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبدأ الدوركيمى الغامض ، اذ اننا لا يمكن أن نتصور « شيئية تلك الظواهر » !! .. فالظواهر فى حقيقة أمرها ليست أشياء أو شبيهة بالأشياء .

حيث أن تصوراتنا للاشياء ، هى بلغة كانط ، أما تصورات ترتبط بالاشياء على العموم Choses en général ، وإما تتعلق تصوراتنا بالأشياء كما هى فى ذاتها Choses en soi ! وهذا هو الاستعمال الكانطى لفكرة « الظواهر Phénomène » (١) .

---

(1) Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Press Univers de France, Paris 1950. P. 217.

ولقد رفض الوضعيون ومنهم علمـــاء الاجتماع ، فكرة قيـ ام عالم الاشياء كما هى فى ذاتها ، كما رفضها كانـط ، فبالرغم من أنه يقرر وجـــود الأشياء كما هى فى ذاتها ، الا أنه اخرجها من دائرة البحث الترانسندنتالى فى المعرفة .

حيث أن موضوعات الاشياء كما هى فى ذاتها ، ليست من قبيل المعطيات الحسية ، Donnés كما انها ليست قائمة فى مجال الحدس الحسى . ولما كان الشيء فى ذاته ليس قائما فى التجربة الحسية ، فماذا يعنى « دور كايم » بتلك الشيئية الظاهرة ؟ أو تلك الظواهر الاشياء ؟! . فليســت الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاأشياء كما هى فى ذاتها ، كما انها ليست فى نفس الوقت ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا أمام الحس .

يقول « كولنجوود Collingwoo I » : إن مبدأ شيئية الظـــواهر يشوه طبيعة العلم الوضعى ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة . ثم ان هذا المبدأ يشوه أيضا ، موقف علـم الاجـتماع ، لانه يعنى ان عالم الاجتماع ليس الا مجرد مشاهد للوقائع والظواهر التى يعرض لهـــا بالوصف[1] .

ومعنى ذلك أن يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفى ، فلا يحق له التفسير أو حتى المقارنة . وبذلك فاننا اذا مـا أخذنا بمبدأ معالجة الظواهر على أنها أشياء ، يجعلنا نتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا للظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا الفهم ، هو مجرد « المشاهد السلبى »

(1) Collingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon, Oxford, London. 1946. P. 96

لما يبدو أمامه من احداث أو ظواهر ، وهذا مالا يوافق عليه علماء الاجتماع الفسيون ، اذ أن غاية العلم هي « التفسير » كما أن علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير .

وأغلب الظن ، ان دوركايم بنزعته الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون أن يتعمقها ويسبر غورها . وهنا ينبغي أن نميز بين مبدأ التفسير ومبدأ الفهم ، فمن المعلوم لدينا أن التفسير يتصل بتحليل تتابع الوقائع والظواهر ، أي أن التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر.

على حين أن « الفهم » يتصل بادراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الانسان أن يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانها ليست « أشياء خارجية مستقلة » بل هي مرتبطة بالانسان متصلة بارادته وعقله ونفسه .

كما أن عالم الاجتماع هو بالضرورة ، انسان من عصر معين ومن بيئة معينة، ومن ثم لا يستطيع أن يعيش كآلهة أبيقور « فيما بين العوالم » ومعنى ذلك اننا مازلنا بعيدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١) .

وإذا كان دوركايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » أن يحقق الموضوعيةالتامة لعلم الاجتماع ، فاننا نجد أن علم الاجتماع في مسيس الحاجة حتى يستقيم علما الى توحيد مصطلحاته في لغة علمية مضبوطة .

---

(1) Cuvillier, A., Introduction à la Sociologie, Collec A. Colin Paris, 1949. P, 20

د - الانتحار كدراسة سوسيولوجية وضعية :

قلنا إن المنهج السوسيولوجى على العموم ، إنما يستند إلى المبدأ الأساسى القائل بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء Comme des Choses بمعنى أننا ندرس هذه الظواهر على أنها حقائق « خارجية External » صدرت إلينا من الخارج .

وسنحاول الآن أن نستعرض دراسة دور كايم لظاهرة الانتحار ، باعتبارها دراسة تطبيقية ، حاول بها دور كايم أن يطبق قواعد المنهج الوضعى فى علم الاجتماع ، ولقد بدأ دوركايم دراسته حين حدد ظاهرة الانتحار بهذا السؤال .. ماذا نقصد بالانتحار ؟! وما المقصود بهذا المفهوم ؟ وكيف يعتبر الانتحار ظاهرة اجتماعية ؟ ! !

يمكننا أن نحدد مفهوم الانتحار إستناداً إلى كل الحالات التى تندرج تحت هذا المفهوم ، وتنطبق تلك الحالات ، على كل حالات الموت الناجمة بطريق مباشر Direct أو غير مباشر Indirect ، سواء بالفعل السلبى أو الايجابى للشخص المنتحر ، الذى يعرف تماما ما ينجم عن اتخاذ هذا الفعل .

ولما كان الانتحار ظاهرة فردية خالصة ، على إعتبار أنها تنجم عن سلوك أو فعل فردى Individnal action ، خالص ، فقد يبدو لنا لأول وهلة ، أن هناك عوامل أو أسباب فردية Individual factors تفسر سلوك المنتحر أو فعله ومن ثم تبدو ظاهرة الانتحار على أنها ظاهرة سيكولوجية ترتبط دراستها أصلا بميدان السيكولوجيا Psychology ، حيث ينفرد علم النفس وحده ببحث وتحليل دوافع الانتحار كظاهرة فردية .

ولكننا إذا ما شاهدنا وجود أو تكرار أوتواتر لحالات انتحارية فى

مجتمع معين بالذات ، وفى فترة محددة من تاريخه ، فاننا يمكن النظر إلى الانتحار لا كظاهرة فردية يدرسها علم النفس ، ولكننا سوف ندرس الانتحار فى تلك الحالات المتواترة على أنه ظاهرة جمعية يعالجها علم الاجتماع .

حيث أن هذا التواتر أو الحالات المتكررة التى تزيد من معدل الانتحار، انما ينجم أصلا عن حالة الكل الجمعى Collective Total ولا يمكن بحال من الأحوال أن ينجم هذا التواتر عن حالات جزئية مستقلة ، حيث أن الزيادة فى معـــدل الانتحار انما لا تصدر بحال عن مجرد حالات فردية مستقلة .

فالإنتحار كظاهرة اجتماعية ينجم أصلا عن الكل الجمعى الذى يفسره الواقع الجمعى Collective Reality ، مما يؤكد أن ظاهرة الإنتحار كما تعالج فى ضوء علم الإجتماع ، يمكن اعتبارها ظاهرة قائمة بذاتها Sui–generis ، لها وحدتها المستقلة الصادرة عن المجتمع ، والخاضعة لطبيعة الظروف والأحوال الإجتماعية التى ينهض بدراستها علم الإجتماع . وبذلك يمكننا أن ندرس ظاهرة الإنتحار، فى ضوء الظروف والمواقف الجمعية الكلية ، التى تنجم عن إيقاع الحياة الإجتماعية Rhythm of Social life ، ومعدلات الزواج والطلاق ، وظروف الأسرة وأحوال الإقتصاد الإجتماعى ، وحالة الإستقرار الإجتماعى والعسكرى والحربى ، كل هذه عوامل سوسيولوجية خالصة . وقد تتغير معدلات الإنتحار من سنة إلى أخرى إستنادا إلى دراسة درجة التماسك الجمعى من زاوية القيم الأخلاقية والتمسك بشعائر الدين ، وحالة الامن والسلام أو حالة الحرب والصراع . وكلها عوامل أساسية لهـا خطرها فى تحديد وقيـاس معدلات الإنتحـــار فى أى مجتمع من المجتمعات .

وقد تؤدى التغيرات البنائية العميقة التى تطرأ على حياة المجتمع ، إلى زيادة

واضحة فى معدلات الإنتحار . نظرا لعدم التكيف الناجم عن شدة التغير الإجتماعى Social Change على اعتبار أن أية ثغرة فجائية تطرأ على حالة التوازن الإجتماعى social Equilibrium ، انما يكون لها صداها فى تغير المعدلات الإحصائيـة الخاصة بظاهرة الانتحار .

ولما كان ذلك كذلك — فان معدلات الانتحار انما تتغير وتتطور من آن إلى آخر ، طبقا لمرور موجات اجتماعية معينة بالذات تتتابع من حين إلى حـين ، حيث تطرأ على سطح المجتمع بعض الحركات التشنجية ، التى تظهر ثم تتوقف لكى تبدأ ثانية ، وبالتالى تتذبذب معدلات الإنتحار طبقا لهـذه الموجات والظروف الإجتماعية .

ومن الأمثلة المشهورة فى التاريخ ، لظهور هذه الموجات ، ما نشاهده فى مجرى أحداث أوربا سنة ١٨٤٨ ، حين عمت أوروبا موجة عارمة من القلق الإجتماعى تلك الموجة التى اجتاحت كل المناطق فى شمال ووسط أوروبا ، وبخاصة فى الفترة ما بين عامى ١٨٥٠ — ١٨٥٣ . كما ظهرت موجة ألمانيـة مشهورة وخاصة بعد قيام الحرب التى نشبت سنة ١٨٦٦ ، ولقد اجتاحت فرنسا موجة مشابهة سنة ١٨٦٠ ابان قيام الحكومات الفرنسية المتسلطة والتوسعية .

ولقد عانت انجلترا الكثير سنة ١٨٦٨ وخاصة بعد الثورة التجارية المشهورة نتيجة لحركة قيام المعاهدات التجارية . كما بدأت حركة جديدة بعد حرب سنة ١٨٧٠ ، والتى مازالت آثارها باقية فى أوروبا حتى الآن .

ومعنى ذلك — فاننا نجد أن الإنتحار ظاهرة تاريخية ، تتأثر بالأحوال والظروف الإجتماعية والتاريخية ، حيث نجد أن لكل مجتمع من المجتمعات ولكل

فترة من فترات التاريخ ، درجة من درجات الميل الانتحار ، تزيد أو تنقص ، تماما كما تزيد وتنقص درجة الحرارة عند الكائن العضوى .

وتقاس درجة الشدة النسبية لذلك الميل الانتحارى ، بايجاد النسبة بين العدد الكلى لحالات الوفاة الارادية Voluntary death ، بعدد السكان وبخاصـة فئات العمر age والجنس Sex .

وسوف نطلق على هذه الصيغة العددية ، اسم نسبة الوفيات بين المنتحرين Rate of Mortality through suicide .

وتحسب هذه النسبة على العموم ، استنادا إلى نسبة سكانية ، تحدد بالمليون أو مائة ألف من السكان .

وهناك دوافع عامة للانتحار ، ومنها الدوافع السيكولوجية التى يدرسها عالم النفس ، ومنها أيضا الدوافع الكونية التى يدرسها أيضا عالم الجغرافيا . ومن الدوافع السيكولوجية للانتحار عوامل الوراثة Heredity والجنس race ، والحالات المرضية والاضطرابات العقلية كالحالات السيكوباثية Psychopathic Cases ، وكلها حالات يدرسها علم نفس الشواذ Abnormal psychology ، وعلم العلاج النفسى Psycho - therapy (1) .

أما الدوافع الكونية Cosmic Factors المسببة للانتحار والتى يدرسها الجغرافى ، فهى عوامل البيئة الفيزيقية physical Environment والدوافـع الطبيعية البحتة التى ترفع من نسبة الانتحار ، مثل طبيعة المنـاخ climate ، ومعدلات درجات الحرارة Temperature فى مختلف الفصول ، ومعنى ذلك

(1) Durkheim, Emile., Suicide, A study in Sociology, edited with an Introduction by George Simpson, English translation,

أن درجة المدى الحرارى Degree of latitude إنما يكون لها أثرها الحاسم فى رفع أو خفض معدلات الانتحار فى المجتمع ، فقد تزداد نسبة الانتحار فى الهند تحت وطأة الشمس الحارقة (١) .

ومعنى ذلك أن العوامل الكونية والدوافع السيكولوجية ، إنما يكون لها أثرها فى تحديد درجة الميل الانتحارى Suicidal tendency ولكن ليست هذه العوامل هى العوامل الحاسمة فى خفض أو زيادة شدة الميل الانتحارى، أو الباعث على الانتحار ،فهناك دوافع اجتماعية خارجية extra-social factors وهى أكثر أهمية من الدوافع السيكولوجية والكونية . فلا ترتد العوامل الاجتماعية إلى مجرد التركيب النفسى عضوى Organic—psychic للأفراد ، أو إلى عوامل تتعلق بطبيعة البيئة الفيزيقية . وإنما ترجع هذه العوامل الخارجية ، إلى الاسباب الاجتماعية البحتة ، التى تسبب الإنتحار كظاهرة جمعية collective phenomenon ففى سنة ١٨٥٦ حتى سنة ١٨٧٨ ارتفعت معدلات الانتحار فى فرنسا إلى درجة ٤٠٪ وذلك نظرا لطغيان الحكومات وتسلطها .

ولقد صاغ دوركايم ثلاثة أشكال الانتحار ، تلك التى صدرت بدوافع « الأنانية Egoistic » و « الغيرية Altruistic » ، وأخيرا نجد نمطا إنتحارياً ثالثا يسمى « Anomic » ، وهو ذلك الانتحار الناشيء عن الانحراف عن المعايير الثابتة أو الخروج عليها . ومن هنا تزداد حالات الانتحار حين تنكسر

(1) Ibid. pp 104.

المعايير الجمعية Group norms وتحطم عناصر الضبط الاجتماعي(١) .

والانتحار الأناني egoistic suicide ، يتمثل في المثال الآتي الذى إشتهر به دوركايم ، وهو يبين أثر الدين والمعتقدات الدينية في تحديد نسبة الإنتحار. فلقد وجد دوركايم أن المجتمعات الكاثوليكية catholic ، مثل أسبانيا والبرتغال وايطاليا ، تقل فيها معدلات الإنتحار إلى درجة تلفت النظر ، بينما تبلغ معدلات الانتحار أقصاها في المجتمعات البروتستانتية Protestant في بروسيا Prussia وسكسونيا Saxony ، والدانمارك Denmark (٢) .

فلقد بلغت نسبة الإنتحار المرتفعة في المجتمعات والدول البروتستانتية إلى أقصاها ، حيث بلغ متوسط الانتحار في المليون ، نحو ١٩٠ حالة بمعنى أنها، تصل إلى ١٩٠ حالة انتحار في كل مليون من سكان هذه المجتمعات ، بينما بلغت نسبة الانتحار في المجتمعات والدول الكاثوليكية ٥٨ حالة بين كل مليون كاثوليكى ، كما بلغت أدناها في المجتمعات الكاثوليكية اليونانية Greek Catholic ، حيث وصلت الى ٤٠ حالة بين كل مليون كاثوليكى .

ولعل هذه النسبة المنخفضة في المجتمع اليونانى الكاثوليكى، لا ترجع إلى عوامل الدين ، حيث تختلف حضارة اليونان عن غيرها من الحضارات الاوربيـــة ،

---

(1) Ibid :p· 57

وأنظر أيضا :

Matilda, White Riley., Sociological Research, New York, 1963 p. 390.

(2) Durkheim., Emile, Suicide., p.152

فتمايز من حيث المستوى الخلقى والعقلى كما تتمايز من حيث الثقافة culture التى قد تكون العلة فى انخفاض درجة الميل الإنتحارى بين اليونان الكاثوليك .

ومعنى ذلك أن النزعات الكاثوليكية catholicism والبروتستانتيـة protestantism إنما يكون لها جميعا أثرها فى تحديد درجة الميل نحو الإنتحار. ولعل السبب فى انخفاض نسبة الإنتحار فى مجتمعات إسبانيا والبرتغال ، إنما يرجع إلى بعد المسافة بين هذه المجتمعات ، وبين ألمانيا ، ويمكننا أيضا تطبيق المنهج المقارن بصدد الإنتحار ، بين النزعة الكاثوليكية والبروتستانتية بين أفراد المجتمع الواحد .

ففى ولايات ألمانيا الكبرى نجد أن بافاريا Bavaria أقلها درجة فى معدلات الإنتحار ، حيث وصلت هذه النسبة سنة ١٨٧٤ إلى ٩٠ حالة انتحار بين كل مليون مواطن ، بينما ارتفعت نسبة الانتحار فى بروسيا Prussia من سنة ١٨٧١ حتى ١٨٧٥ إلى ١٣٣ حالة بين كل مليون بروسى ، وفى دوقية بادن Baden ارتفعت نسبة الانتحار إلى ١٥٦ بين كل مليون ، وفى سكسونيا Saxony وصلت نسبة الإنتحار إلى ٣٠٠ حالة بين كل مليون سكسونى (١) .

ويرجع السبب فى انخفاض نسبة الإنتحار فى بافاريا إلى زيادة نسبة الكاثوليك بين البافاريين ، حيث تصل نسبة الكاثوليك فى بافاريا فى ذلك الوقت إلى ٧١٣ر٢ فى كل ألف من مواطنى بافاريا . كما تتركز حالات الإنتحار فى بافاريا بين البروتستانت دون الكاثوليك .

ولعل العلة الأساسية فى زيادة نسبة الانتحار بين البروتستانت عنها بين الكاثوليك ، هى أن الديانة البروتستانتية تؤمن أصلا بحرية الفكر ، وتؤكد الفردية

(1) Ibid : p. 158.

individualism ، وتدعم حرية الروح الفردى ، على العكس تماما من تعاليم الديانة الكاثوليكية التى تؤمن بروح المحافظة ، والتمسك بظاهر التقاليد والشعائر الكلاسيكية للدين المسيحى . الأمر الذى أغرق الحياة الكاثوليكية بالكثير من صنوف المعتقدات وألوان الشعائر ، التى رفضتها النزعة البروتستانتية يوم صرخ مارتن لوثر فى وجه الكنيسة الكاثوليكية عنتها ومعلنا الاعتراض .

ولكن فيما يتعلق بدراستنا لظاهرة الانتحار فى ضوء الدين البروتستانتى ، نجد أن النزعة البروتستانتية لا تؤمن بظاهر الشعائر ، مما أدى إلى قلة الشعائر البروتستانتية ، بل وتحديد المعتقد والسلوك البروتستانتى . الأمر الذى نجم عنه ضعف واضح فى درجة الإلتحام أو التماسك الإجتماعى ، بانتصار الحرية الفكرية وتأكيد الفردية ، مما هدم روح المحافظة والتضامن الإجتماعيين ، فظهرت بوادر التفكك والتخلخل واضحة بين البروتستانتى ومجتمعه .

حيث أن المجتمع لا يتماسك أو يترابط إلا بفضل الدين ، كما لا يوجد المجتمع أصلا إلا على أساس « الإيمان الجمعى collective credo » وكلما تركز هذا الايمان ، كلما ازداد المجتمع تضامنا وتماسكا .

فالتضامن الإجتماعى لا يصدر عن مجرد تبادل المنافع والخدمات فهذه رابطة دنيوية temporal bond تتسم بالتغير والصيرورة ، ولكن الرابطة الدينية أقوى وأكثر ديمومة وثباتا ، حيث أن الدين يركز أنبل العواطف حول البناء الجمعى ، ويربط بين الأفراد كأنهم فى بنيان مرصوص يشد بعضهم بعضا ، استنادا إلى تعاليمه وشعائره . فيوحد الدين بين الناس ، حين يحدد أسلوب الفكر والعمل . وحين يطبع الناس بطابع اجتماعى أكثر ثباتا ويصوغهم فى قالب

محدد بالذات حيث يحدد الدين أهدافا مشتركة تتطابق وتتشابه بعينها فى عقول المؤمنين وعواطفهم . ومن ثم يترابط الأفراد فى قوة وفى ثبات ، بنفس القوة والثبات والتماسك الذى يربط بين أجزاء النسق المذهبى الدينى نفسه . ومن هنا يتناسق الأفراد فى المجتمع ، بنفس التناسق الذى تنتظم به العقيدة المذهبيـــة الدينية ، وكلما ازدادت أجزاء العقيدة المذهبية تماسكا ، كلما ازداد ترابط المؤمنين ترابطاً وتآلفا وثباتا .

وما يعنينا من كل ذلك — فيما يتعلق بظاهرة الانتحار فى ضوء عقـــد المقارنات بين العقيدة المذهبية الكاثوليكية من جهة ، وبين الديانة البروتستانتية من جهة أخرى . نجد أن العلة الكامنة — فى زعم دوركايم — فى زيـــادة معدلات الانتحار بين أصحاب النزعة البروتستانتية ، عنها بين أصحاب العقيدة الكاثوليكية ، حيث يرجع السبب إلى الترابط بـين مختلـــف الشعائر والطقوس الكاثوليكية ، كما أن التلاحم والإنسجام بين أجزاء النسق المذهبى للديـــانة الكاثوليكية ، نجدها جميعا أكثر تماسكا وتكاملا وثباتا ، من تلك التى نجدها لدى أصحاب الكنيسة البروتستانتية .

ولما كان ذلك كذلك — فقد ظهرت نسبة الانتحار أكثر وضوحا وارتفاعا بين الفئة البروتستانتية ، التى هى أقل تماسكا والتحاما وترابطا عما نجده فى الفئة الكاثوليكية (١) . فكلما ازدادت درجة التضامن الاجتماعى Social solidarity إزدادت وظهرت معالم الوحدة والتماسك ، وكلما اشتدت حالة الوعى الجمعى

(1) Riley; Matilda White., Sociological Research, New York, 1963, P. 393

المرتبط أصلا بالانعدام الوجودى المتصل بالمجتمع مع الانخراط الأصيل المتماسك بتيار الحياة الجمعية ، كلما قلت نسبه الانتحار .

وارتكازاً إلى هذا الأساس ، فقد كانت نسبة الانتحار بين غير المتزوجين والعزاب والأرامل ، أكثر منها بين المتزوجين . على الرغم مما أكده الاحصاء الفرنسى فى الفترة ما بين سنتى ١٨٧٣ ، ١٨٧٨ ، أن معدلات الانتحار بين المتزوجين بلغت ٢٤٦-١٦ ، وهى نسبة أكثر بكثير من نسبه الانتحار بين غير المتزوجين ، التى وصلت إلى ١١٧٠٩ . الأمر الذى يؤكد لنا الوهلة الأولى أن متاعب الأسرة ومشكلات الحياة الزوجية تزيد من فرص الانتحار ، حين يفقد الانسان الأمل ، ويظل غارقا فى حالات يأسه وقنوطه نظرا لوجود الصعوبات الأسرية والمشكلات الاقتصادية والسيكولوجية التى تعترض طريقه .

لقد كان هذا التفسير المبدئى المتسرع ، هو أحد الاحتمالات الأولية لدراسة ظاهرة الانتحار ، نظراً للسهولة النسبية لحياة الأعزب ، ونظرا لعدم تحمـل المسئولية بالنسبة لغير المتزوجين .

ولكننا إذا حاولنا الدقة والتعمق ، لوجدنا أن احصاءات غير المتزوجين ، تدخل فيها الكثير من العناصر الخارجة عن نطاق الدراسة ، فيدخل فى نطاق غير المتزوجين مثلا : صغار الصبية ممن يقل سنهم عن ١٦ عاما ، بينما تكون النسبة العمرية بين المتزوجين هى أكثر من ذلك بكثير(١) .

وبالتالى فلا تصبح نتائج الإحصاءات الفرنسية نهائية ومطلقة ، حيث إزدادت نسبة الانتحار بين المتزوجين عنها بين غير المتزوجين ، وذلك يرجع للسبب

---

(1) Ibid . p. 394.

المباشر الأساسى ، وهو ضآلة نسبة الانتحار بين من يقل سنهم عن ١٦ عاما ، على الرغم من أنهم يدخلون فى نفس الوقت فى عداد غير المتزوجين

ولكى نزيل هذه الصعوبات الاحصائية ، علينا أن نقوم باحصاءات عمرية لمعدلات الانتحار ، حيث أننا نجد ضآلة نسبة الانتحار بين من تقل أعمارهم عن ١٦ عاما نظرا لحداثه سنهم ، لا لكونهم غير متزوجين ، ولا يتعلق هذا الأمر بالتالى ، بدراسة معدلات الانتحار بين المتزوجين وغير المتزوجين .

ولكى تدق المقارنات العلمية الصحيحة ، علينا أن نلتزم بالاحصاءات العمرية ، حتى تصبح المقارنة أكثر موضوعية ودقة فاذا ما درسنا معدلات الانتحار ، بين المتزوجين وغير المتزوجين ، لمن تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة ، أى أننا حين نقارن بين فئات عمرية وفئات زواجية فى نفس الوقت ، لوجدنا أن نسبة الانتحار بين من تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة من غير المتزوجين ، أكثر منها بين من تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة من المتزوجين ففى الفترة ما بين عامى ١٨٦٣ ، و ١٨٦٨ ، بلغت معدلات الانتحار فى فرنسا ، ١٧٣ حالة انتحار بين كل مليون شخص أعزب تزيد أعمارهم عن ١٦ عاما ، بينما بلغت نسبه الانتحار ١٥٤،٥ حالة بين كل مليون من بين المتزوجين ، ممن تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة .

ومعنى ذلك أن نسبة المنتحرين بين المتزوجين ، أقل بكثير من نسبة المنتحرين بين غير المتزوجين (١) .

---

(1) Durkheim, Emile., Suicide., Routledge & Kegan Paul 1952 P. 172

ومعنى ذلك أن الاحصاءات قد تغيرت رأساً على عقب إستناداً إلى دراسة العينات العمرية ، وربطها بمعدلات الانتحار . والإحصاء الآتي إحصاء فرنسي عقد في الفترة ما بين سنة ١٨٤٨ ، وسنة ١٨٥٧ ، ويبين نسبة الانتحار بين كل مليون شخص ، مع ربط الانتحار بفئات العمر بين الجنسين .

فئــات العمر	نسبة الانتحار بين كل مليون
١٦ — ٢١ سنة	٤٥ر٩
٢١ — ٣٠ سنة	٩٧ر٩
٣١ — ٤٠ سنة	١١٤ر٥
٤١ — ٥٠ سنة	١٦٤ر٤

ومعنى ذلك — طبقاً لهذه الاحصاءات ، فلا تصبح نتائج الاحصاء الفرنسي لسنتي ١٨٧٣ ، ١٨٧٨ نهائية وصادقة ، حيث يرجع في هذا الاحصاء زيادة نسبة الانتحار بين المتزوجين عنها بين غير المتزوجين ، ترجع هذه الزيادة الخاطئة ، إلى ضآلة نسبة الانتحار بين من تقل أعمارهم عن ١٦ عاما ، على الرغم من أنهم يدخلون في نفس الوقت في عداد غير المتزوجين ولكننا حين نقارن بين الفئات العمرية والزواجية في نفس الوقت ، لوجدنا إزدياد نسبة الانتحار بين غــير المتزوجين ، عنها بين المتزوجين(١) .

ولقد أكدت الإحصائيات أيضاً أن نسبة الانتحار بين المتزوجين الذين انجبوا أطفالا أقل بكثير من نسبة الانتحار بين من لم ينجبوا أطفــالا من المتزوجين ، على إعتبار أن موقف من ينجب أطفالا هو أكثر ثباتا وتماسكا من

---

(1) Riley, Matilda white, Sociological Research, P. 395

موقف من لم ينجب . حيث أن درجة التضامن الاجتماعي تكون أعلى بكثير في تركيب الأسرة ذات الأطفال ، من الأسرة التي تتألف فقط من زوجين إثنين دون إنجاب . وكلما زاد عدد الأطفال في الأسرة كلما قلت درجة الانتحار بين المتزوجين ، أي أن نسبة الانتحار بين الأزواج الأكثر أطفالا أقل بكثير من نسبة الانتحار بين الأزواج الأقل عددا في إنجاب الأطفال(١) .

وخلاصة القول — يمكننا أن نعلن أن معدلات الانتحار تتباين وتختلف طبقا لإختلاف درجة التكامل السياسي ، وشدة الترابط العائلي والديني في أي مجتمع من المجتمعات . وكلما ازدادت درجة التضامن والتماسك في المجتمع كلما قلت حدة الانتحار ، وكلما ازدادت حدة النزعات الفردية individualism في المجتمع كلما ازداد الميل الانتحاري ، حيث لا تستطيع شخصية الانسان الفرد ، أن تنسجم مع مواقف وظروف البناء الاجتماعي ، كما لا تتمكن في نفس الوقت من التكيف مع مقتضيات البناء أو أن ترتقي إلى فهم الشخصية الجمعية Collective personality .

ويتضح من كل ذلك أن ظاهرة الانتحار تفسرها عوامل اجتماعية حين تنتشر عناصر التفكك والإنحلال وعدم التكامل malintegration في البناء الاجتماعي ، بمعنى أن معدلات الانتحار تتأثر إلى حد بعيد بالجوانب المجتمعية Societal . حيث تميل نسبة الانتحار إلى الزيادة المستمرة ، كلما ازدادت القيم الانعزالية والنزعات الفردية ، التي تفصل الفرد وتعزله عن الانخراط في المجتمع .

بمعنى أن دوركايم — يسلم بوجود علاقة إقتران سلبية بين نسبة الانتحار

---

(١) Ibid p. 399.

من جهة ، والتكامل المجتمعى Societal integration من جهة أخرى . فافترض دوركايم أنه طبقا لهذه المسلمة ، كلما قلت درجة التكامل المجتمعى ، كلما ازدادت نسبة الانتحار .

وختاما — لقد حاول دوركايم لتأكيد هذه الدراسات أن يستخدم مناهج الاحصاء Statistics والرياضة mathematics ، كما أنه استخدم أيضا مناهج البحث الخاصة بالتحليل الامبيريقى analysis empirical ، وكلها مناهج ترتبط إلى أبعد حد بمباحث المنطق logic ودراسة العلاقات العلية causal relations باستخدام مناهج الفرض hypothesis ، حتى نتوصل الى التعميم generalization والتفسير explanation .

الفصل الرابع

الزمان والمكان

تمهيد :

يمكننا أن نتساءل — ما هي المقولات Categories ؟ وماذا يقصد بها الفلاسفة؟ وكيف يتفهمها علماء الإجتماع ؟ وإلى أي حد فسر علم الإجتماع أصولها ومصادرها ؟

وللاجابة على تلك المسائل — نقول إن مقولات الفلاسفة ، هي مجموع المبادىء الأساسية التي توجد في العقل الإنساني ، والتي لايستطيع الفكر بدونها أن يعمل ولقد عرّف كانط « Kant » المقولات بأنها مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخالص ، وهي الصور القبلية للمعرفة التي تمثّل الوظائف الضرورية للفكر. كما عرف لالاند « Lalande » المقولات في قاموسه الفلسفي بأنهـا المبادىء العامة والأساسية التي اعتاد الفكر في الرجوع إليها ، حين يحدد عناصر الأشياء ، من حيث أنها القوانين الأولية للمعرفة على ما يقـول « رينوفييه Renouvier » .

فالمقولات بهذا المعنى — هي تصورات أو مبادىء عامة للفكر، وقد حاول علماء الاجتماع أن يجعلوا منها رواسب إجتماعية رسبت في الذهن الإنساني بتأثير التجارب الإجتماعية والتاريخية التي مر بها الإنسان منذ تكوينه للمجتمعات الأولى وأصبح العقل الإنساني بهذا المعنى نتاجا للتاريخ الاجتماعي ، حيث يقوم العقل عند هربرت سبنسر « Herbert Spencer » بوظيفة حيوية ، كما أصبحت الوراثة الاجتماعية هي قانون الحياة (١) .

(I) Séailles, Gabriel, & Paul Janet, Histoire de la Philosophie., Les Problèmes et les Ecoles, Quatrième Edition Paris . 1928. p. 168.

وليست المقولات عند « دوركايم » بمجرد تركيبات مصطنعة كما أنها ليست من معطيات الفهم أو الوجدان ، على ما يرى « كانط » و « برجسون » ، ولكنها « أدوات » الفكر التى صدرت عن حركة التاريخ ، والتى استعارها الفكر الانسانى عبر القرون عن طبيعة الحياة الاجتماعية .

ومن ثم يصبح التاريخ عند « دور كايم » والتاريخ الاجتماعى بالذات (١) ، هو السبيل الوحيد الذى نستطيع بفضله أن نعثر على الأصول الأولى التى صدرت عنها « مقولات الفكر » . وتلك الأصول الأولية والمصادر البدائية ، هى ممثلة عند دور كايم « بالعناصر الاجتماعية » مشحونة بالصور التى وردت من عالم المجتمع .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن المقولات فى عرف الفلاسفة جملة ، هى الاطارات العامة المنظمة لمعرفتنا وأفكارنا ، وهى الوسائل العامة التى يفهم فكرنا فى اطارها كل معارفه المختلفة وأحكامه المتباينة التى تؤلف معرفته .

فأحكام الفكر أيا كانت ، إنما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه ، أو علة بمعلول ، كما تعبر أيضا عن علاقات مكانية أو زمانية . ومن ثم فالمقولات أشبه شىء بالقوانين الفكرية العامة التى تندرج تحتها كل أحكام المعرفة . من حيث أنها اطارات الفكر المتينة التى تحيط به من كل جانب فهى مصادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل للعقل .

بمعنى أن كل فكرة من أفكارنا لا تستطيع أن تتحرر من تلك الاطارات الصارمة ، فتظل فيها دون أن تبرحها ، فكأننا لا نعقل شيئا لا يكون فى « الاين »

---

(2) Ibid . p. 34.

أو « فى المثنى » ، كما لا نستطيع أن نفسر تتابع الأحداث والوقائع إلا فى نطاق « العلية والمعلولية » ، واستنادا إلى ذلك ، لا تستقيم الفكر فاعلية بينما هو منفصل عن المقولات .

ولا شك أن مشكلة المقولات ، تعد من أهم المشكلات التى تعرضت لها الفلسفات ولذلك لم يغفل علم الاجتماع الدوركايمى عن المشاركة فى التعرض لتلك المشكلة . فأسهم بصددها مساهمة تتفق وما لها من أهمية فى تاريخ الفكر الفلسفى كما حاول دوركايم أن يجد لها تفسيرا سوسيولوجيا بالكشف عن مصادرها وأصولها الاجتماعية . ونظرا لما عقده علم الاجتماع الفرنسى من أهمية بصدد تلك المسألة فقد حاول دوركيم ، أن يحدد ماهية المقولات وطبيعتها ومداها بقوله[1] :

« إنه توجد فى جذور أحكامنا ، عدد من الأفكار الهامة التى »
« تسود حياتنا العقلية برمتها ، وهى التى يسميها الفلاسفة منذ »
« أرسطو بمقولات العقل : كالزمان والمكان ، والجنس ، والعدد ، »
« والعـلة ، والجوهر والشخصية وهى تطابق الخصائص »
« العامة للأشياء » .

ولقد تتبع « إميل دوركيم » الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، فوجد أنها آتية من الجماعة ، كما أنها مشبعة بعناصر اجتماعية وتصورات دينيـة ، وفى هـذا المعنى يقول دوركايم :

---

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Elèmentaires de La Vie Religieuse, F. Alcan- Paris 1912. pp. 12—13.

« ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا ، لوجدنا »
« في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين »
« ولذلك فهى نتاج للفكر الديني (١) » .

والدين عند دور كايم - ليس كمثله شيء يتصف بكونه اجتماعيا، والتصورات الدينية ، إنما هي تصورات جمعية تفصح عن حقائق جمعية . ولما كانت المقولات ناشئة عن الدين ، فهى بالتالي تصدر عن المجتمع على اعتبـــار أن الدين « شيء اجتماعي « une chose Sociale » .

وهذه هى المسألة الرئيسية التى يدور حولها البحث فى علم الاجتماع الدوركيمى بصدد مقولات الفكر الانسانى ومصادرها الدينية وأصولها الجمعية . على اعتبار أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يثير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٢) ، ويخلق بين الناس تيارا فكريا واحدا ، من حيث أن الطقوس والمراسم والعبادات الدينية، إنما هى فى حقيقة أمرها أنماط من السلوك ، وأساليب من العمل ، تتجلى كظاهرة إجتماعية بوحى من عقل الجماعة .

وإن كان ذلك كذلك - فليس من الغريب ، أن تصبح مقولات الفكر ومبادىء العقل ثمرة من ثمرات الفكر الدينى ، وإذا كان الفكر الدينى يعبر عن أشياء اجتماعية ، فتصبح المقولات بالتالى ثمرة من ثمرات الفكر الجمعى .

وهكذا أراد دور كيم - منذ بداية كتابه عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ، أن يلقى ضوءا على نظريته فى المقولات ، وأن يضيـــف الى نظرية المعرفة، وجهة نظر اجتماعية جديدة قوامها سوسيولوجية مقولات الفكر الانسانى.

---

(1) Ibid; p. 13
(2) Ibid .

الزمان الجمعي Le Temps Collective :

إن فكرتنا عن « الزمان » مثلا - لا يمكن فهمها ، ولا نستطيع أن نتمثلها إلا إذا أخضعناها للبحث الوضعي الذي يستند إلى القياس ، ولن نتفهم طبيعة الزمن الا بقياس لحظاته وتقسيم آناته ، والتعبير عنها بنسب وعلامات موضوعية كما أننا لن نتصور المفهوم الوضعي للزمان الا بتحليله وتفسيره بمختلف الدلالات والوقائع والأحداث ، باعتباره تتابعا للسنين ، والأشهر واستمرارا متتاليا للأيام والاسابيع(١) .

وهكذا لا ندرك معنى الزمن — في رأي دوركيم - إلا إذا ميزنا بين جزئياته البسيطة التي تنساب خلال نسيجه المتتالي المستمر ، فليس الزمان مجرد تتابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء ، على نحو مايقول كانط Kant (٢) .

ولقد تساءل - إميل دوركيم - عن العلة التي تفسر ذلك التتابع الزماني ، وعن الأصل الذي بفضله حدث ذلك السياق القائم في ديمومة الزمان ، كما تساءل أيضا ، عن سر ذلك التمايز الحادث بين جزئيات النسيج الزمني المتتالي ؟ وهل يرجع ذلك التمايز الى مجرد تتابع احساساتنا وانطباعاتنا كما تجري على صفحة الوجدان ؟ وهل تفسر فكرة الزمن على أنها بقايا احساسات أفقرها التجريد من

---

(1) Ibid., p. 14.

(2) Davy, Georges., Emile Durkheim., Collection Louis - Michaud., Paris- 1927, 181.

عثوراها الحسى ؟! على نحو ما يذهب « دافيد هيوم David Hume » (١) ومن نحا نحوه من أصحاب المذهب التجريبي ؟ .

لقد حاول دور كايم — أن يرد على تلك المسألة التي أثارها ، وأراد أن يكتشف علة التتابع الزمني وأصله ، فذهب إلى أن هناك بلا شك حالات شعورية تتتابع في جوف وجداننا ومشاعرنا ، تلك الحالات التي تمد جزءاً هاماً من ماضينا وحاضرنا ، ولذلك قد تكون تلك التجربة الشعورية الذاتية هي الأصل السيكولوجي لفكرة الزمن ... ولكن هذا « الزمان الشعوري » - هو « زمان ذاتي » ، وهو « زماني أنا Mon Temps » (٢) ، على حد تعبير دوركايم .

أما الزمان الموضوعي - فما معناه ؟ وما هو أصل الزمان كفكرة مجردة ؟ وكمقولة غير ذاتية impersonnel ؟ - وكيف نفسر حقيقة الزمان باعتباره باعتباره إطارا عاما يغلف وجودنا الفردي ؟ وما هو الزمان العام الذي هو زمان الانسانية ؟؟

إزاء تلك المسائل المتعددة ، التفت دوركيم ، إلى الزمان كديمومة لا نهائية لا تنقطع ، كما لم يقتصر على ذلك الزمان السيكولوجي القاصر . فرفض الحل التجريبي الذي يأخذ بالأصل الشعوري لفكرة الزمان ، واتجه دوركيم نحو الزمان اللانهائي المطلق ، وهو زمان

---

(1) Hume, David, Treatise of Human Nature, Vol : I Ever — yman's Library, 1939. p. 42

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan. Paris. 1912. p. 14.

كل إنسان فى كل حضارة ، وهذا الزمان الكلى هـو الزمان الجمعى Le temps collective (١) .

وارتكازا إلى هذا الفهم ـ انتقد دوركيم إلى الزمان الجمعى،ورفض الزمان الفردى الذى إبتغاه « هيوم » وذهب دوركيم إلى أن الزمان باعتباره تنظيما للأحداث ، وتصنيفا للوقائع ، لا بد وأن يكون مشتقا من طبيعة الحياة الإجتماعية ، وما يتخللها من تتابع رتيب لمختلف الظاهرات والأحداث الدينية .

حيث أن التقسيمات الزمانية ودوامها فى أشهر وأيام وسنين ، لمامشيها الوثيقة بدورات إجتماعية ، كتلك المناسبات الدينية ، كما ويتصل التواتر الزمانى الجمعى أيضا ، بتواتر الطقوس والاعياد والشعائر الجمعية .

وعلى هذا الأساس ـ فان تلك الديمومة الزمانية الذاتية التى استشعرها فى تتابع إنطباعاتنا وإحساساتنا الداخلية ، لا يمكنها مطلقا أن تكون أصلا لفكرة الزمان بمعناه المطلق أو اللانهائى ، من حيث أن تلك الديمومة الذاتية ، إنما تؤكد فقط ذلك الإيقاع الرتيب الذى نلمسه فى حياتنا الشعورية ، ولكنها لا تفسر لنا حقيقة التتابع الملحوظ فى حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر وطقوس(٢) .

كما أن ذلك التتابع المتناسق فى إيقاع حياتنا الجمعية ، إنما يشتمل بالضرورة

---

(1) Davy, Georges., Emile Durkheim, Collection Louis - Mich — aud, Paris, 1927. p. 182.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, Paris 1912 p. 630 .

على مختلف أشكال الايقاعات الزمانية لحياتنا الفردية ، باعتبارها نتاجا لحياتنا الجمعية ، وبالتالى فان ما نستشعره من تتابع زمانى ، إنما يعبر عن ديمومة جزئية تتردد صداها فى حياتنا الشعورية ، والتى هى جزء من الديمومة الكلية للحياة الشعورية الجمعية .

وهذا هو الزمان بمعناه الحقيقى ، الزمان الاجتماعى الكلى ، الذى يتشخص فى كل حالة فردية جزئية ، من حيث أن الزمان المطلق لا يتحقق وجوده إلا فى حياة المجتمعات إذ أن تاريخ العالم ليس إلا تاريخا للمجتمعات . كما أن تلك الديمومه الكلية القائمة فى الزمان الإجتماعى المطلق ، لا يتحقق وجودها إلا بفضل التجدد والحركة الحادثة فى مجرى الحياة الجمعية (١) .

وإن كان ذلك كذلك ، فان فكرة الزمان ، لا تتولد عن التجربة الشعورية الفرد ، وإنما تصدر عن أصل اجتماعى ، وتنبع من تلك التجربة الحية القائمة فى الحياة الجمعية ، فالتقويم الزمنى هو إذن تعبير صريح عن إيقاع الحياة الاجتماعية وما يصاحبها من مظاهر وظواهر النشاط الجمعى . وهكذا يصدر « الزمان الاجتماعى » عن تلك الديمومة الكلية المطلقة ، الكامنة فى حياة الجماعات .

ولقد تابع « هوبير » و « موس » هذا الاتجاه الدوركيمى ، وقالا بالاصل الدينى والسحرى لفكرة الزمان . والتفت « مارسيل موس » إلى الزمان باعتباره نتاجا ضروريا ينجم عن تلك الأفعال والطقوس الدينية ، كما حاول أيضا أن يؤكد الأصل الدينى الغيبى ، وأن يدعمه بدراساته المختلفة حول التصورات السحرية (٢) .

---

(1) Ibid : P. 681.

(2) Hubert Et Mauss., Mélanges D'Histoire des Religions, Paris. 1929 P. 191

وخلاصة القول ، إن الزمان الدوركيمى ليس صورة من صور الحدس ، كما أنه ليس قبلياً a Priori فى العقل الخالص ، على نحو ماذهب كانط Kant(١) وإنما حاول دوركيم وأتباعه أن يؤكدوا «الصورة الاجتماعية لفكرة الزمان » ، وأن ينكروا قبليتها ، بإبراز الاصل الاجتماعى لصورة الزمان ، من حيث أن تلك الصورة إنما تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقع التتابع الاجتماعى للاحداث ، ومن تتالى الشعائر وتواتر الطقوس الدينية .

وبهذا المعنى يصبح الزمان عند دوركيم ، هو زمان الجماعة وديمومتها الكلية السائرة على مر السنين. كما تصبح « مقولة الزمن » عند دوركيم « ظاهرة اجتماعية» تشكل فى بنية المجتمع « نظاما إجتماعيا » ثابتا(٢) .

وهكذا يلقى علم الاجتماع الدوركيمى على فكرة الزمان ضوءا ، ويضفى عليها طابعا إجتماعيا ، ويعطى لها تفسيرا يكشف عن مغزاها الدينى ومبناها الجمعى .

ولقد عقد الاجتماعيون والتاريخيون أهمية كبرى على فكرة الزمن ، وذلك بربطها بالماضى الاجتماعى ، أو الماضى التاريخى ، ذلك الماضى الإنسانى الذى يظهر بظهور المجتمعات ، والذى يتصل بالانسان منذ أن كانت له تجاربة وأعماله وجهوده ومنـذ أن شاد نظمه الاجتماعية ، تلك التى تلخصها جميعـا كلمة « الحضارة » ، ومن ثم كان الزمان الاجتماعى هو الزمان الممتلىء بالتجارب

(1)Kant, Emmanuel,, Critique De La Raison Pure, Traduction Française avec notes Par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press Universitaires De France, Paris. 1950. P. 63.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan. Paris 1912, P. 15.

الانسانية والاجتماعية ، وهو ، الذاكرة الاجتماعية ، التى تحفظ حضارة الانسان الفكرية والدينية فى الخلفية .

وفى هذا الصدد كشف « موريس هالفاكس Halbwachs » فى كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Mémoire(١) كشف عن فكرة الزمان باعتبارها إطارا إجتماعيا من إطارات الذاكرة ، وعنصرا رئيسيا من عناصر عملية التذكر ، حيث أننا أثناء قيامنا بالتذكر ، إنما نحاول أن نتوصل إلى الأحداث من خلال معرفتنا وتذكرنا لزمانها ومكانها .

ولما كانت الذكريات تتصل بالواقع الإجتماعى فاننا نقول مع « هالفاكس » : إن الزمان والمكان من الاطارات الاجتماعية للذاكرة ، حيث أننا لا نمضى من الذكرى إلى الزمان ، ولكننا نمضى من الزمان كاطار إجتماعى إلى ، الذكرى كحدث ولى وإنقضى ، كما أننا لا نستثير الذكرى إلا فى سبيل ملء الإطار . ولقد كنا نفقد الذكرى لو لم يكن لدينا الإطار لنملأه ،

ومن ثم كان من الواضح أن الزمان إطار اجتماعى ممتلىء بالعناصر الاجتماعية والتجارب الجمعية والأحداث الإنسانية (٢) . ومن هنا ربط « هالفاكس »

---

(1) Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux De La Mémoire, Nouvelle Edition. F. Alcan, Paris 1955. P. 28.

(1) Blondel, Charles, Introduction à la Psychologie Colective. Collection Armand Colin, Paris. 1946 P. 137.

فكرة الزمن بفكرة الماضى المتذكر ، وأضفى على مقولة الزمان عنصرا اجتماعيا خالصا باعتباره شرطا أو إطاراً لقيام الذكريات.

وهناك من الدلائل السوسيولوجية ما يكشف عن العناصر الاجتماعية والتاريخية التى تكمن فى فكرة الزمن ، مؤداها « أن المجموعات الزمنية ، والتقاويم المستعملة فى قياس الزمن ، قد صدرت جميعها بصدور حضارات نبتت فى مجتمعات قديمة ، كما هو الحال فى مصر واليونان وفلسطين والهند ، ومن ثم فقد أصبح لدينا تلك التقاويم الهامة كالتقويم المصرى والتقويم الفلسطينى والتقويم الهندى .

كما أن هناك أحداثا هامة قد نعتبرها مبدأ تاريخيا لحساب السنين ، مثـــل « الأولمبياد الأولى » أو « تأسيس روما » (1) ، كما ويتفق المؤرخون على أن « سقوط روما » أمام غزوات البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم والعصور الوسطى .

وتلك أحداث تاريخية خالصة ، ولكن هناك أيضا أحداثا دينية كبرى قبلتها الجماعات البشرية كبدايات للتقويم الميلادى أو الهجرى ، تلك التى بدأت « بميلاد » المسيح عليه السلام ، أو « بهجرة » الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهى أحداث زمانية مقدسة لدى الشعوب الأوربية والإسلامية مما يجعلها « مراكز تثبيت » ، أو نقاط ارتكاز هامة فى التاريخ الإنسانى .

ولعل « موريس هالفاكس » قد عبر تعبيرا صادقا « عن المعنى الاجتماعى والتاريخى » للزمان بالإشارة إلى فكرة الذاكرة الجمعية ، والمجموعات الزمنية ،

(1) Blondel, Charles, Introduction à la Psychologie collective A. Colin. Paris. 1946, p. 123.

أى التقاويم المستخدمة فى قياس الزمن. وبهذا المعنى يكون «هالبا كس» مكملا «للاتجاه الدوركيمى» فى فهم مضمون الزمان الاجتماعى .

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان .

وهناك تطبيقات حقلية ، قام بها رادكليف براون Radcliffe—Brown و «ايفانز بريتشارد Evans—Pritchard » فى دراستيها التجريبية «للاندمان Andaman» و «النوير Nuer» ، إستناداً إلى ذلك الفرض الدوركيمى للزمان الاجتماعى .

فلقد درس «رادكليف براون» المجتمع الاندمانى ، دراسة حقلية فى الفترة ما بين سنتى ١٩٠٦ و ١٩٠٨ . وهى محـــاولة تطبيقية خالصة للأسس النظرية لوجهة النظر الدوركايمية ، كما أنها أيضا محاولة لوصف الحياة الاجتماعية بشكل يتطابق مع وجهة النظر الفرنسية فى علم الاجتماع ، لتحقيق ذلك المنهج التكاملى فى علم الاجتماع .

وليس من شك فى أن «رادكليف براون» قد تأثر بالإتجاه الدوركايمى الاجتماعى إذ أن معظم الفروض التى اختبرها فى التجربة الاندمانية ، إنما هى فروض نظرية مستمدة من الفكر الاجتماعى الفرنسى ، ومستوحاه من مدرسة دوركايم . الأمر الذى يؤكد أثر الاتجاه النظرى الفلسفى فى تشكيل اتجاهات البحث فى الدراسة الحقلية ، وفى مناهج الانثروبولوجيا الاجتماعية .

وبالإشارة إلى فكرة الزمان بالذات — حدثنا رادكليف براون، عن بعض المظاهر الاجتماعية التى تؤكد صدق الفرض الدوركايمى للزمان الاجتماعى . فقام بدراسة «للزمان الاندمانى» من زاوية المجتمع والتصورات الجمعية الاندمانية.

ففي Akar Bale – وهي قبيلة اندمانية — تدور القصص والأساطير حول أصل الليل والنهار . وربط الاندمانيون بين تلك الدورة الزمانية اليومية بنوع من الحشرات يسمى Cicada وهي حشرة مقدسة عندهم .

وتحدث هذه الحشرة المقدسة نغما خاصا ، وتشجو بألحان معينة منذ مطلع الفجر ، وتنقطع هذه الأنغام عندما تزحف على القبيلة طلائع الليل . واعتقد الاندماني أن جحافل تلك الحشرة وجموعها ، إنما تحتفل وتزهو بطالع الشمس ، فتأخذ في الضجة والغناء ، على حد تعبير الاندمانيين .

ويعتقد الاندماني أيضا — أن الأذى الذي يلحق بتلك الحشرة ، إنما يشكل خطرا جسيما على الجاني ، وبذلك فان هناك تحريما اجتماعيا قاطعا يحرم قتل هذه الحشرة المقدسة . وتقول الأساطير عندهم : إن أحد الأسلاف القدامى قد قتل واحدة من Cicada ، فعم الظلام العالم .

ومعنى ذلك أن لهذه الأساطير قيمتها ودورها ووظيفتها الاجتماعية ، حيث انها تفسر شكلا اجتماعيا لفكرة الزمن ، وتضفي طابعا خاصا على فكرة تعاقب الليل والنهار . والتفسير الذي يعطيه « راد كليف براون » في هذا الصدد ، هو أن أسطورة « Akar Bale » تعد تعبيراً اجتماعيا لتلك المشاعر الجمعية وفهمها لنظام الليل والنهار ، وردها إلى « حشرة » يثيرون حولها قداسة وتحريما ، فربطوا بذلك بين غناء « السيكادا » وتتابع الليل والنهار (١) .

وفي كتاب « النوير » عقد ايفانز بريتشارد ، فصلا كاملا عن « الزمان والمكان » في ضوء البناء الاجتماعي النويري — فحدثنا « إيفانز بريتشارد »

(1) Radcliffe-Brown, A. R., Andaman Islanders; Free Press, 1948. p. 332.

عما أسماه « بالزمان البنائى Structural Time ومیزه عما أسماه أيضا « بالزمان الايكولوجى Oecological Time (١) .

ولقد قصد « ايفانز بريتشارد » بالزمان البنائى ، هو ذلك الزمان الكلى الذى يحدث فى النسق الاجتماعى وهو زمان تغيرى يلحق بملامح البناء الاجتماعى لأن الزمان البنائى هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية تطرأ على سائر أنساق المجتمع .

وذلك هو زمان « الصورة البنائية Structural form » على حد تعبير « راد كليف براون » الذى يميز فى نظريته العامة للبناء الاجتماعى ، بين مـــا يسميه بالصورة البنائية ، وهى صورة استاتيكية ثابتة لا يلحقها التغير إلى قليلا ، وبين البناء الواقعى Real Structure وهو البناء كحقيقة عينية قائمة نراها ونشهدها ونلمسها ، وذلك هو البناء الذى يخضع للمشاهدة والتغير فى ديمومة الزمان ، لأنه بناء ديناميكى تتجدد فيه الحياة بتجدد التيار الزمنى وفعله الأكيد فى تجديد مظاهر الحياة الإجتماعية (٢) .

هذه اشارة عجلى عن فكرة « الزمان البنائى » كما نراها عند ايفانز بريتشارد وراد كليف براون ، أما عن الزمان الايكولوجى ، فهو ذلك الزمان الذى يتجلى الفرد ، كحركة موقوفة أو دائرية cyclical . وبذلك يكون « الزمان البنائى » النويرى « متعلقا بحركة البناء الاجتماعى النويرى » برمته .

(1) Evans Pritchard, E.,E, The Nuer' Oxford, ClarendonPress· 1950. p. 95.

(2) Radcliffe — Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, Cohen & West, Second impression, London. 1956. p. 191 – 193

أما الزمان الايكولوجى ، فهو ذلك الزمان الذى يتعلق بحركة العــلاقات الاجتماعية الثابتة ، التى تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى والبــدنات والعشائر Clans Lineage . كما ان الزمان الايكولوجى للنوير ، هو زمــان الفصول والاشهر القمرية وتتابع السنين تلك الأحوال الزمانية المتكررة التى يقف ازاءها النويرى موقفا خاصا ، ومن ثم يكوّن عنده فكرة واضحة عن تتابع الزمن فى مجتمعه ، ومعرفة عامة بما معنى من زمان اجتماعى بفضلها يستطيع أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضى والزمان المستقبل .

والدائرة الايكولوجية عند النويرى هى السنة ، فهى تتابع مميز لحركة الاحداث وايقاع الحياة الاجتماعية . والسنة فى تلك الدائرة الايكولوجية فصلان هما « توت Tot » و « ماى Mai » . و « توت » هو فصل المطر الذى يبدأ من منتصف مارس إلى منتصف سبتمبر ، حيث يبدأ فصل « ماى Mai » . ويتعاقب كل منهما فى دائرة ايكولوجية مغلقة .

فالفصل الأول يتعلق بزمان المطر والفيضان . أما الفصل الثانى فهو زمان الرعى والنشاط والحركة . ومن ثم تتصل بتلك المظاهر الزمانية بعض الأشكال أو المناشط الاجتماعية Social activities ، استنادا إلى تلك الأشكال والعلاقات الايكولوجية Oecological relation (١) . والتقويم النويرى — تقويم قمرى — يتعلق بالدورة القمرية ، وترتبط هذه الدورة بدورة اجتماعية ، تتعلق بمختلف المناشط الجمعية .

بمعنى أن تكون لهذه الدورة القمرية « وظيفة اجتماعية Social Function » ترتبط بدائرة المناشط والجهود الاجتماعية . تلك الوظيفة التى تعطيها معناها

(١) Evans - Pritchard, E. E., Op' cit. p. 98.

ومغزاها . وبفضلها ينظم البدائي النويري حياته الاجتماعية بالرعي والحصاد صيفاً ، وبصيد الاسماك شتاء .

وبذلك يصبح الزمان عند النويري هو تلك العلاقة الثابتة التي تربط بين مختلف المناشط الاجتماعية والاقتصادية والايكولوجية .

وليس من شك في أن هذا الفهم الذي يعطيه ايفانز بريتشارد الزمان النويري ، هو في حقيقة أمره «زمان دور كايمي» ، ولذلك حاول ايفانز بريتشارد ان يحقق فروضا نظرية لفكرة الزمان الاجتماعي بدراسة حقلية للمجتمع النويري .

وانتهى « ايفانز بريتشارد » إلى أن الزمان حين يطبق حقليا في الدراسة الانثروبولوجية الاجتماعية تكون له وظائفه الاجتماعية والبنائية ، حيث تبتدى من واقع البناء الاجتماعي ، الى ما يسميه ايفانز بريتشارد بالمقولات « السوسيوزمانية Socio — Temporal categories »(١)

* * *

وفي دراسة حقلية أخرى ، قام بها « بيير بورديه Pierre Bourdieu » بصدد معالجة فكرة الزمن كما يتمثلها الفلاح الجزائري ولقد صدرت هذه الدراسة المتقدمة تحت عنوان : The attitude of the Algerian Peasant toward Time .

ونشرها « جوليان بت ريفرز Julian Pitt-Rivers في كتاب يجمع بين طياته بعض الدراسات الحقلية عن شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وعنوان هذا الكتاب الذي نشره « بت ريفرز » Mediterranean Countrymen .

---

(1) Ibid, p. 100.

ومن سمات الزمن عند فلاح القرية الجزائرية Kabyle ، هى التزام الفلاح الجزائرى بالموقف القدرى ، ومن ثم تدفعه قدريته تلك ، الى النظر إلى الزمن على أنه « كم يتميز بعدم التجانس » .(١)

وينشأ عدم التجانس الزمانى عند القروى الجزائرى ، عن تلك الاهتمامات القروية التى تتعلق بالنسق الاسطورى mythico—ritual system حيث تقوم الأساطير والطقوس والشعائر بوظائف ثقافية وسوسيولوجية ، فى حيـــاة الفلاح الجزائرى .

ولعل الجزائرى ، يربط بين الزمن من جهة ، وبين الفصول الجغرافية وتتابعها ، حين تتصل بمناشط ايكولوجية معينة بالذات ، مثل زراعة أنواع معينـــة من المحاصيل ، وتتابع نمو النبات ، وعمليات الحرث ، وجمع المحصول وتلك احداث تتواتر كل عام . كما يستند الفلاح الجزائرى فى تحديد الزمان ، إلى أحداث زمانية جزئية وقعت فى الماضى ، ويجعل منها مراكز تثبيت زمانية ، مثل ظهور الطاعون أو انتشار الكوليرا ، وهى أحداث فاجعة ، كثيرا ما يرد اليها بدايات زمانية محددة .

وكثيرا ما يحدد الفلاح الجزائرى ارتباطاته الزمنية بالسوق ، فيحدد الاسبوع مثلا ، « بالسوق القادم The next market » ، وهنا يربط بين فكرة السوق وفكرة الزمن .

(1) Bourdieu, Pierre., The attitude of the Algerian Peasant toward Time, article from, Mediterranean Countrymen, Mouton, 1963 d. 56.

ولا يعرف الفلاح الجزائرى القدرى ، ظلم الزمن ، ولا يحسب اليـوم حساباً ، حيث تتواتر الأيام على شكل استاتيكى ثابت ، فيمر الزمن دون قياس موضوعى ، وتنقضى الأوقات خلال المناقشات اليومية ، التى قد تطول ، لا من أجل الوصول إلى حقيقة بالذات ، وانما من أجل المناقشة فى حد ذاتها . وبذلك يتحرر الفلاح الجزائرى من قسوة الزمن ، ويحارب الملل بالمناقشات ، ويزيل هذا الكم الزمانى الهائل ، بالتجرد والهروب من قسوة البصمات التى تتركهـا آنات الزمان .

وهكذا يكون تصور الزمن فى المجتمعات التقليدية والقروية ، زمان قدرى ، استاتيكى ، متكرر ، وكأنه طاحونة هوائية تتواتر حركتها الدائبة فى سكون ودون ملل .

وجملة القول ـ فان الزمان عند الفلاح الجزائرى ليس « ديمومة صائرة فى سيلان دائم متغير » ، وانما نلحظ أن زمانه ، هو الزمان المكانى Spatial Time المتحجر ، حيث تنتقل آنات الزمان انتقالا مكانيا ، وتتحرك هـذه الآنات المكانية حيث تتواتر فى الأعياد ومواسم الحصاد ، تلك التى تتكرر كل عام .

ويرتبط الزمن عند الفلاح الجزائرى بالواقع الحاضر Presentation ، ولا يتصل بالتصور representation ، لذلك يتحدد الزمن ، بموت فلان أو ميلاد زيد ، أو فرح عبيد . ويستخدم الفلاح الجزائرى ، الوقت فى حرية ، حيث يتخير الأوقات التى يعمل فيها ؛ ثم أنه حر فى تخير نوع العمل الذى يبدأ به يومه ، وفى تقدير السرعة التى يؤديه بها . ويمكنه إذا شاء أن يتوقف عن عمله أو أن يقبل عليه اقبالا شديدا فى يوم دون آخر . . . وهذه هى سمات العقلية

المروية فى كل مكان ، فى تصورها لفكرة الزمن .

* * *

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة الزمن مشبعة بالعناصر الاجتماعية ، تلك العناصر التى قد تكشف عن معناها الدينى فى رأى دوركايم ، أو عن أصول جمعية تاريخية كما أشار «هالفاكس»، أو عن مناشط إجتماعية تشاهد فى البناء الاجتماعى كما فعل « رادكليف براون » و « ايفانز بريتشارد » و « بيير بورديه » .

مقولة المكان L'Espace :

وعلى نفس هذا النحو عالج الإجتماعيون فكرة المكان L'Espace . فليس المكان عند دوركيم هو ذلك الوسط المبهم الذى حدثنا عنه « كانط » ، فالمكان الكانطى غير محدد ، لأنه وسط متجانس ، لا يضيف شيئا جديدا إلى الفكر من حيث أنه يعبر عن فكرة مطلقة خالصة .

ولقد رفض دوركايم هذا التصور الكانطى للمكان . لأن المكان إذا كان شيئا متجانسا على الأطلاق ، فلسوف يستحيل على العقل ادراكه ، أو تصوره تصورا موضوعيا ، إذ أن التصور المكانى انما يتألف بالضرورة من نسق مرتب من الأشياء والموضوعات المستندة من معطيات التجربة الحسية . ولسوف يستحيل قيام هذا النسق التصورى للمكان . اذا ما كانت أجزاء المكان متساوية ومتجانسة كيفا وكما .

بمعنى أن الظواهر المكانية فى جوهرها ، لا بد وأن تكون غير متجانسة ، اذ أننا لن نتصور وضع الأشياء وضعا مكانيا ، إلا إذا لاحظناها فى مواضع غير متجانسة ، ورأيناها فى أماكن مختلفة ، وهذا لن يتأتى إلا بتقسيم المكان إلى

أجزاء ومواضع ، على اعتبار أن التصور المكانى لا يقوم إلا بفضل عدم التجانس الواضح بين الأجزاء المكانية ومواضعها .

واذا ما حاولنا تنظيم الأشياء والموضوعات فى نسق مكانى ، فانما نضع تلك الأشياء عن يمنة أو يسرة ، ونرتبها شمالا أو جنوبا ، ونحدد موضعها فى الشرق أو الغرب ، تماما كما نفعل بصدد تنظيم حالاتنا الشعورية فى نسق زمنى مرتب ، فنحصر أزمانها فى تاريخ محدد . فالمكان بهذا المعنى ليس وسطا متجانسا مطلقا ، وانما تتجلى أجزاؤه فى مواضع متعددة .

وقد تساءل «دوركيم» عن العلة فى تعدد المواضع المكانية ، فمن أين وصلتنا تلك التقسيمات ؟ وكيف يحدث ذلك التمايز بين أجزاء ذلك المكان؟ وهل صدرت تلك الأوضاع المكانية صدوراً ذاتيا مطلقا ؟

فى الواقع إن المكان الإجتماعى فيما يرى «دوركيم» يختلف اختلافا كليا عن التصور الكانطى ، من حيث أن المفهوم المكانى فيما يرى «دوركيم» يختلف اختلافا تاما عن المفهوم الكانطى ، من حيث أن المكان الدوركيمى لا يصدر صدورا ذاتيا أو قبليا عن بنية العقل ، كما أنه ليس بالمكان المطلق الذى يتسم بسمة العموم وانما هو مكان « نسبى » يحدده موقف الفرد فى المكان الفيزيقى والمكان الاجتماعى(١).

وحين نتأمل تلك الأوضاع والتقسيمات المكانية ، فى صدورها ونشأتها ، فانما يظهر أنها لنا ليست ذاتية أو مطلقة ، وانما هى مقيدة بتصورات المجتمع

(1) Darkheim, Emile·, Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse., F. Alean, Paris. 1912. p. 630.

المكان ، إذ أن الإنسان لا يدرك « المكان » ادراكا عقليا مباشرا، وإنما يدركه بفضل « وسائط اجتماعية » لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجي .

وعلى هذا الأساس يكون « المجتمع» هو المركز الحقيقي للادراك المكاني، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يستطيع الانسان أن يتعرف على حقائق العالم الخارجي (١) . وتلك التمييزات المكانية القائمة بين أجزاء المكان إنما تصدر في رأى المدرسة الاجتماعية الفرنسية عن قيم اجتماعية خالصة ، مشتقة من طبيعة الحياة القبلية ، حيث تقطن القبائل في مختلف المواضع والاقاليم ، وحيث تعيش العشائر والبطون في مختلف إنحاء القبائل .

وهذا هو الأصل الاجتماعي للمكان الدوركيمي الذي يصدر عن المكان القبلي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده « طوطم العشيرة » ، ومن ثم أصبح المكان طوطميا ، على اعتبار أن «الطوطم» هو المصدر الاجتماعي لنشـأة التقسيمات الاجتماعية ، والعلة التي بفضلها تتعدد المواضع المكانية.

فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة في الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعيـة بصورتها فحسب ، بل أنها اجتماعية الصورة والمحتوى ، وهي آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء (٢) .

(1) Durkheim, Emile., De Quleques Formes Primitives de classification, L'annèe Sociolegique Vol . VI P. 70.

(2) Blondel, Ch.: Introduction à la psychologie collective, collection Armand colin, Paris. 1952, P, 58,

وارتكانا إلى هذا الفهم — يتفق التصور المكانى مع طبيعة التصور الجمعى. وتستند الاختلافات والتقاسيم المكانية ، إلى تلك القيم الاجتماعية والروابط الوجدانية المتعلقة بفكرة المكان الاجتماعى . وهناك شواهد كثيرة تؤكد صدق الزعم الدوركيمى . ففى كثير من المجتمعات الاسترالية (١) ، وفى مختلف مجتمعات أمريكا الشمالية ، يتصور البدائيون المكان على أنه دائرة فسيحة الارجاء .

ولعل السر فى ذلك التصور الغريب يرجع فى رأى دوركيم إلى أن هيئة المكان القبلى الذى ينتسب اليه هؤلاء القوم ، انما تتخذ شكلا دائريا ، ولذلك ترجع تلك الدائرة المكانية المتصورة ذهنيا فى عقول البدائيين، ترجع بالضرورة إلى تلك الصورة الاجتماعية التى نجمت عن شكل الدائرة التى تقطن فيها القبيلة، ومن هنا يستطيع البدائى أن يميز بين الصور المكانية ، وأن يحدد مواضع مختلف عشائر القبيلة بالاستناد إلى ذلك الأصل الاجتماعى لفكرة المكان .

وينقسم الناس عند « الزونى Zuni » (٢) مثلا — إلى سبعة أقسام ، ويضم كل قسم منها عددا كبيرا من العشائر التى تؤلف فيما بينها وحدة مكانية . ومن ثم ينقسم المكان الذى تشغله القبيلة إلى سبعة أنحاء ، يعتبر كل نحو منها عالما خاصا قائما بذاته ، حين يؤلف مجموعة من العشائر تربطها بالمكان القبلى الأصلى روابط اجتماعية معينة بالذات . ولذلك يقال إن أجزاء المكان القبلى إنما تتعدد وتنقسم طبقا لأماكن العشائر التى قد تقع فى الجزء الشمالى ، أو التى قد يتصورها البعض فى الجزء الشرقى ، ويخالها البعض الآخر فى الجنوب أو الغرب .

---

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elèmentaires de le Vie Religieuse, F. Alcan, Paris: 1912 p. 16.

(2) Ibid , pp. 17.

ومن هنا صدر الأصل الاجتماعي للتمييز المكاني الذي وضعناه ، بين الشرق والغرب ، وهو بعيد كل البعد عن التصور الذاتي أو الفطري من حيث أن « التنظيم الاجتماعي L'organisation sociale ، هو النموذج الأساسي الذي على مثاله نجم « التنظيم المكاني L'organisation spatiale »(١) .

وعلى هذا النحو يؤكد «مارسيل جرانيه Granet » ذلك الاتجاه الدوركيمي في تفسيره لفكرة المكان ، وذهب جرانيه ، إلى أن التصور المكاني في الفكر الصيني القديم ، هو تصور رباعي الشكل (٢) حيث أن الأرض رباعية الهيئة ، وتنقسم إلى عدد من المربعات ، ومن ثم كانت الحقول والمناطق الزراعية ، رباعية الأشكال هي الأخرى كما نسب الصينيون القدماء إلى المكان بعض الخصائص الغيبية ، لأنهم كانوا يعتقدون بقداسة الأرض(٣) ، وهكذا اتت فكرة المكان في المجتمع الصيني القديم ، وصدرت عن بنية المجتمع الاقطاعي ، وعن الفكر الصيني العتيق .

وتأكيداً للمصدر الاجتماعي والتصور الدوركيمي لمقولة المكان عالج « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » (٤) فكرة المكان في ضوء البناء

---

(1) Ibid : p. 17.

(2) Gurvitch, Georges, Twentieth Century Sociology, New York. 1945 p. 388.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي — الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربي ، فبراير ١٩٤٩ ص ١٦٤

(4) Sorokin, Pitrim, Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics, Harper, New York & London, 1947. p. 359.

الثقافى ، حيث ميز سوروكين بين المكان الهندسى الاقليدى ، وسائر أنواع المكان التى صدرت فى هندسات « لوباتشفسكى Lobtchavsky » و ريمان Riemann واينشتين . فعقد سوروكين شتى المقارنات بين تلك الأشكال الهندسية للمكان ، وبين ما يسميه « بالمكان السوسيو ثقافى Socio-Cultural Space » الذى ينجم عن تلك الظاهرات السوسيوثقافية السائدة فى بنيـة المجتمع .

وعلى هذا الأساس ، أكد سوروكين عدم التجانس القائم بين المكان الهندسى وبين المكان السوسيـو ثقافى ، من حيث أن المكان الهندسى يتعلق بهندسات كثيرة ومتنوعة ، وتتصل بدراسة المكان المتكثر ذى الابعاد المتعددة التى عددها ن، N. dimensional . أما ، المكان السوسيوثقافى ، فيتعلق بالمكانة الاجتماعية التى يشغلها الإنسان فى طبقته وأسرته ومجتمعه ومن ثم يختلف المكان الهندسى عن الاجتماعى كما لا يقوم الأول مقام الثانى .

وكذلك الحال بالنسبة للوضع الإجتماعى والثقافى للفرد ومكانته الإجتماعية فلا يمكن أن تقاس تلك المسائل بمقاييس هندسية ، ولا يمكن أيضا أن تفهم طبقا لمعايير المكان الهندسى ويضرب « سوروكين » على ذلك مثالا بقوله « إن الرئيس روزفلت حين ينتقل من واشنطن إلى طهران فانما يتحرك فى مكان هندسى ولكنه لم يغير بطبيعة الحال من مكانه الاجتماعى » .

وبهذه الطريقة ، حاول « سوروكين » أن يوفق بين وجهات النظر المتعارضة حول فكرة المكان الاجتماعى الدوركيمى ، وفكرة المكان الهنـدسى كما يراه

الفلاسفة والرياضيون . والمكان الاجتماعى ليس ثابتا (١)، وإنما هو مكان « متنقل » كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند إنتقالها ، كما أنه مكان يمتد أو يتضاءل فى عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشائرها .

ولقد ذكر « راد كليف براون » فى دراسته الحقلية لجزر الأندمان (٢) ،أن الاندمانيين يحملون مكانهم أينما ذهبوا ، من حيث الاندمانى لا يستقر على حال، فهو فى ترحال دائم ، وهو فى انتقاله من مكانه ،تظل فى ذهنه تصوراته الاجتماعية وتبقى فى وجدانه قيمه ومعاييره المكانية الأولى ، وتلك هى طبيعة المكان الإجتماعى المتنقل .

وعند شعوب أكثر إستقرارا ، يصبح المكان ثابتا بالنسبة للجهات الاربع، ولكنه يبقى نسبيا فى إمتداده وفى تمركزه حول القبيلة ، وتلك الخاصية الأخيرة تشاهد على نحو متفاوت عند كثير من الشعوب ، وهى الخاصية التى تردد صداها عبارة مألوفة فى بعض الثقافات والحضارات ، تلك هى عبارة « سرة العالم Nombril de monde » (٣) التى أطلقها المصريون فى العصر الفرعونى على « ممفيس Memphis » . والتى رددها اليونانيون القدماء على معبد « دلف Delphes » ، كما اعتبر الصينيون إمبراطوريتهم هى « امبراطورية الوسط L'empir du Milieu » .

ولا شك أن الإنتقال من هذا التصور البدائى للكم أو المكان ، إلى تصورنا

---

(1) Lalande. André, La Raison Et Les Normes, Haclette, Paris 1918. p. 38,

(2) Radeliffe—Brown, A. R., Andaman Islanders, Fres Press, 1948; p. 258.

(3) Lalande, André., Op. Cit. pp. 38—39.

الحديث الكم الرياضى أو المكان الهندسى المجرد الذى لا يختلف باختلاف الشعوب، إنما هو أمر يحتاج إلى حضارة أرقى، لكى يرتقى المكان الإجتماعى النسبى إلى درجة المكان الهندسى المطلق

وبصدد فكرة « المسافة الهندسية » مثلا حاول « ريفرز W.H R,Rivers »(١) فى دراسته « الطوائف الهندية Castes » أن يشير إلى ربط المسافة الهندسية بفكرة « المسافة الإجتماعية » فى دراسته حول طوائف الهنود . فدرس « ريفرز » « ظاهرة الإحتكاك الإجتماعى » ، وحدد لتلك الدراسة قواعد « الإحتكاك الشخصى Personal Contact » . حيث عالج ملامح الإحتكاك الطائفى فى « مالابار Malabar » ، ووجد أن الفرد من طائفة Nayar لا يستطيع أن يدنو من « البرهمى Brahmin » بمسافة تزيد عن ست خطوات. كما أن « الحلاق » وهو من طائفة خاصة به — لا يقرب به إلا بمسافة ١٢ خطوة ، على حين أن الفرد من « طائفة النجارين » لا يجرؤ على الأقتراب من البرهمى بأكثر من ٢٤ خطوة .

ومعنى ذلك أن فكرة المسافة الإجتماعية هى التى تحدد قواعد الإحتكاك الشخصى والطبقى ، وتنظم العلاقات الإجتماعية بين سائر الطوائف الهندية فالمسافة فى المكان الهندسى ، هى إجتماعية الأصل والمحتوى ، تفسرها نظم المكانة الإجتماعية بين الطبقات والطوائف الإجتماعية .

وهكذا درس الاجتماعيون فكرة المكان والتصورات والمسافات المكانية بصدورها عن الأصل الاجتماعى ، من حيث أن « مواضع الأشياء فى المكان

(2) Rivers. W.H.R. Social Organization, Kegan Paul London. 1924, p. 153.

ليست منعزلة عن « عالم الحياة الإجتماعية » ، فهناك روابط إجتماعية تربط عالم الأشياء بالعالم الاجتماعي.

ومن ثم لا يكون «الشيء» La Chose ، موضوعا بسيطا من موضوعات المعرفة (١) ، وإنما يقف الإنسان من هذا « الشيء » موقفا خاصا ، من حيث أن الأشياء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم الإجتماعي ، وأن مواضع تلك الأشياء في المجتمع هي التي تحدد مواضعها في الطبيعة فليس هناك مكانا مثاليا مطلقا ، وليس هناك أيضا وسطا وهميا متخيلا يحدد مواضع تلك الأشياء ، وعلى هذا الأساس تصبح مقولة المكان صادرة عن فكرة المكان الاجتماعي الواقعي (٢) .

وجهة النظر البنائية في المكان :

أكد الاجتماعيون نسبية المكان الاجتماعي ورفضوا كليته وضرورته أو صوريته الكانطية ، نظرا لإختلاف المكان الكانطي عن المكان الاجتماعي الواقعي ، حيث أن المكان يمتاز « بالوضوح والتميز » ، وهو الوضوح الفيزيقي والتميز الاقليمي أو الايكولوجي على حد تعبير « ايفانز بريتشارد » ،

فالوحدة المكانية الاجتماعية ، قد لا تميزها حدود أو علامات ، ومع ذلك تعتبر متميزة إجتماعيا بالنسبة للسكان الأصليين . فان الزائر الغريب ، إذا سار مثلا في متاهات الصحراء بين الواحات والمنخفضات والآبار ، قد لا يعرف أين

---

(1) Dırkheim, Emile, De Quelqnes Formes Primitives de classification, L'année Sociologique, Vol. V. I p. 70.

(1) Ibid. p 67.

يبدأ المكان وأين ينتهى . حيث تتجانس الوحدات المكانية . وحيث تتعدد المسالك وتنبعثر الاماكن ، فيستعصى عليه الامر فى أماكن لا حدود لها على الاطلاق .

ومن ثم تصبح مسألة المكان أمام الغريب خالية من كل وضوح أو تميز ، على عكس الحال بالنسبة للسكان الاصليين ، حيث يختلف الامر ، فيعرفون تماما حدود مساكنهم وقراهم وكفورهم . وهنا نجد نوعا من « الوضوح والتميز » الذى يوجد فى اذهان الناس ، ولا يظهر أمام الزائر الغريب .

ولقد قام « ايفانز بريتشارد » بدراسة حقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير . فحدثنا عن « المكان البنائى Structural space » وعما يسميه بالمسافة البنائية «Structural distance» إستنادا إلى تصنيف صورى للبناء الاجتماعى النويرى بشتى أنساقه البنائية التى تتعلق بمكانة الأسرة والبدنات والعشائر . وحاول ايفانز بريتشارد ، بتلك الدراسة الأنثروبولوجية ، أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعى للنوير ، إلى أصول تلك المقولات التى يسميها بالمقولات السوسيومكانية Socio—Spatial Categories (1) .

ولقد قصد ايفانز بريتشارد « بالمسافة البنائية » إنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والبدنات lineages والعشائر calns فى البناء الاجتماعى النويرى . كما أن لتلك المسافة البنائية أشكالها وأنواعها المختلفة وباختلاف الانساق البنائية ، فمنها « المسافة السياسية Politica distance » و « المسافة بين البدنات Lineage distance » والمسافة بين طبقات العمر «age-set distance»

---

(1) Evans-Pritchard, E. E. The Nuer, Oxford, Clarendon Press. 1950 p. 109.

بمعنى أن فكرة « المسافة البنائية » تتصل إتصالا وثيقا بمختلف أنساق البناء النوبرى . الذى ينقسم إلى مجموعة من القبائل الشرقية والغربية التى تربط بينها علاقات سياسية ، بمعنى أن تصبح المسافة السياسية هى المسافة القائمة بين «القرى Villages » و «بين الاقسام الاقليمية من الدرجة الثالثة tertiary tribal section» كما أنها أيضا تقوم بين أقسام الدرجة الثانية والأقسام الاقليمية الكبرى Primary tribal section وتلك هى مختلف أقسام البناء السياسى للمجتمع النوبرى (١).

ومن الزاوية الاجتماعية درس ايفانز بريتشارد « نظام البدنات Lineages » إستنادا إلى « طريقة جمع الانساب » ، وهى وسيلة حقلية من وسائل دمالينوفسكى» تعرف بالطريقة الجينالوجية genealogical system .

فنظر « ايفانز بريتشارد » إلى البدنة على أنها جزء جينالوجى منشطر من العشيرة ، وأن العشيرة clan هى المصدر الاول البناء الجينالوجى genealogical structure . حيث تنقسم العشيرة على ذاتها بنائيا ، فتنشق إلى إلى عدد من الأجزاء القرابية هى البدنات Lineages بمعنى أن العشيرة هى نسق البدنات System of Lineages ، ومن هنا تصبح البدنة هى جزء جينالوجى يصدر عن العشيرة (٢) . وهناك بدنات كبرى أساسية ، وبدنات فرعية صغرى ، وبذلك تزداد المسافه البنائية أو تقصر ، طبقا لزيادة المسافة بين سائر البدنات والعشائر ، وتسمى بالمسافة فيما بين البدنات Lineage distance .

---

(1) Ibid. p. 109

(2) Ibid. p. 192

أما عن النوع الأخير من المسافة البنائية ، فهو الذى يسميه ايفانز بريتشارد بالمسافة بين « طبقات العمر age.set distance » وطبقات العمر ، نظام إجتماعى يتصل بمبادىء ونظم وعلاقات بنائية ، إذا ما درسناه فى ضوء البناء الاجتماعى النويرى برمته .

حيث أن « نظام طبقات العمر » يحدد لنا طبيعة العلاقات الاجتماعية بين كبار السن والرجال والشبان والأطفال ، كما يدرس أيضا ظاهرة إجتماعية هامة تتعلق بالاسرة ، تسمى « نظام التكريس Initiation » حيث يجتاز الفتى إمتحانا عسيرا ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (١) .

كما حدثنا ايفانز بريتشارد ، فى دراسته المجتمع النويرى ، عما يسميه « بالمقولات السوسيو مكانية » تلك التى تحدد أشكال العلاقات الاجتماعية برمتها . حيث تابع ايفانز بريتشارد منهجا تكامليا فى دراسته للمكان والعلاقات المكانية ، إستناداً إلى مبدأ معين هو « مبدأ الانشقاق والإلتحام » الذى استمده ايفانز بريتشارد من قراءاته للعالم المستشرق « روبرتسون سميث Robertson Smith » والذى مؤداه أن الفرد فى المجتمعات القبلية ينفصل فى وحدة مكانية معينة بالذات ، لكى يلتحم فى نفس الوقت فى وحدة مكانية أكبر ،

بمعنى أن الوحدات والجماعات تتداخل والتحم ، وتتفرق وتتبعثر ، حسب المواقف والأحوال والأماكن الاجتماعية ، وهناك مقاييس مكانية اجتماعية ، تبدأ من « الكوخ » إلى القرية أو الحلة Hamlet ، (٢) كما تنقسم كل قرية

(1) Ibid. p. 255.

(2) Ibid. p. I14.

إلى عدد من الوحدات السكنية يسمى كل منها « Homestead »، والوحدة السكنية عبارة عن عائلة كبيرة « Household » ، ترتبط بعلاقات مكانية وقرابية، وتتعلق جميعها بالمكان الفيزيقى أو الايكولوجى Oecological space .

كما تحدد تلك العلاقات المكانيه ، مختلف أشكال القيم والمسافات البنائية فى أنساق المجتمع النوبرى ، بين مختلف « طبقات العمر » وأنساق القرابة و « الجنس Sex » و « مكانة البدنة » وتلك هى مختلف العلاقات النوبرية من زاوية النظم السوسيو مكانية.

وقد يتدخل « المكان الاجتماعى » كعامل أساسى ، يحدد طبيعة مجتمعـــات الحدود أو « البناءات الهامشية Marginal Structures »، فالقبائل التى تقع على الحدود الغربية والجنوبية بين بلاد النوير والدنكا ، تكون ثقافتها وسماتها العامة، مزيجا مختلطا بين الثقافة النويرية والدنكاوية ، وكذلك الحـــال فى المجتمعات التى تقع على الحدود الشمالية والشمالية الغربية بين بلاد النوير وبلاد الشلوك ، حيث نجد التحاما ثقافيا بين البناء النويرى والبناء الشلوكى .

ولقد حدثنا « كارلتون كون Carlton Coon »(١) فى كتابه الممتع « القافلة Caravan » ، حدثنا عن مجتمع الشرق الأوسط وثقافته كـكل عضوى فسيفسائى متناسق الأجزاء . ويقسم البدو إلى أنماط ؛ منها « البداوة الخالصة» ومنها أنماط « البداوة الهامشية » ، تلك التى تقع على الحدود فتمتزج ثقافاتها وتختلط بناءاتها الاجتماعية وتتفاعل فى امتزاج فريد .

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة المكان مشبعة بالعناصر الاجتماعية والثقافية ، تلك العناصر التى قد تكشف عن

(١) القافلة — كارلتون كون — ترجمة د برهان دجانى » ص ٣١٧ طبعة بيروت

معناها الديني في رأى « دوركيم » أو عن معناها الثقافي كما أشار « سوروكين » أو عن علاقات ووظائف اجتماعية ومناشط تشاهد في البناء الاجتماعي ، على ما فعل « ايفانز بريتشارد » .

* * *

فكرة السببية Causalité :

ولم تكتف النزعة الدوركايمية بتفسير الزمان والمكان وإنما حاولت أن تنتقل إلى ما هو أبعد من ذلك وأن تستكمل جهودها في تأكيد المضمون الاجتماعي لفكرة العلية ، وبذلك تتكون لعلم الاجتماع نظرية متكاملة لتفسير الظواهر، حيث تشاهد الأحداث وهي تندرج في ذلك الإطار الثلاثي المؤلف من « الزمان والمكان والعلية » .

ولعل مسألة السببية « Causalité » هي من أهم معاقل الميتافيزيقا . وربما لا توجد فكرة من الأفكار قد لقيت عناية من الفلاسفة ، مثلما لقيته فكرة العلية لما لها من أهمية في البحث الفلسفي ، لأننا نجد فكرة العلية متضمنة حتما في كل فلسفة من فلسفات الوجود ، وفي كل مبحث من مباحث المعرفة .

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن العلية هي القنطرة التي لا يمكن عبور غيرها ، إذا ما حاولنا الإنتقال بين الفكر والعالم ، بحيث إذا ما حذفت تلك القنطرة ، لم يعد بيننا وبين العالم أية صلة، ولاستحال كل بحث في المعرفة والوجود، إذ لا نستطيع أن نتفهم الظاهرات ونتمثل الوقائع إلا بعد رؤيتها في نطاق العلية والمعلولية .

ولقد رفضت المدرسة الاجتماعية الدوركايمية ، حلول المذاهب الكلاسيكية

فى الفلسفة ، وأنكرت التفاسير الميتافيزيقية فيما يتعلق بمسألة السببية ، ووقفت المدرسة الاجتماعية موقفا خاصا من تلك المسألة ، كما أنها حاولت التوفيق بين سائر المدارس والنزعات الفكرية التى تصارعت وتضاربت أقوالها على مسرح الفكر الميتافيزيقى .

حيث أنكر « دوركيم »[1] على أصحاب النزعة العقلية قولهم بصدد الضرورة والكلية كخاصيتين أساسيتين تقوم عليها فكرة العلاقة التى تربط العلة بالمعلول على اعتبار أنها علاقة أولية قبلية فى الذهن .

كما رفض دوركيم أيضا ، ما يدعيه أصحاب الإتجاه الامبيريقى ، فى رد العلية إلى فكرة التواتر الذى تشهد به التجربة والعادة — على ما يقول « ديفيد هيوم David Hume »[2] ، حين رأى أن قانون العلية ليس قانونا أوليـــا للذهن ، وإنما تصبح العلية مجرد « تداعى » يكوّن « عادة ذهنية » لا ينفك الفكر عنها ، كما أن ما يصدر عنها من ضرورة إنما هو ناشىء من أن تلك العادة تتولد عن تكرار التجربة وتواتر الصلة بين العلة والمعلول .

ولقد حاول « دوركيم » بعد رفضه لحلول الفلسفة العقلية والتجريبية ، أن يفسر العلية بالرجوع إلى مصدر موضوعى ، ليس هو بالعقلى أو بالتجريبى وإنما بالإلتفات إلى الأصل الاجتماعى لفكرة السببية ، على اعتبار أنها من صنع «العقل الجمعى» حيث يقدمها جاهزة تامة الصنع إلى عقل الفرد ،

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Elêmentaires de la Vie Religieues, 326.

(2) Hume, David., A Treatise of Human Nature, Everyman's Library, London 1939. pp. 153—154.

فيشاهدها فى حياته الاجتماعية ، ويراها خلال تجربته اليومية.

حيث أن فكرة « القوة الجمعية » هى النمط الأول والنموذج الأصلى لفكرة « القوة الفاعلة » التى هى العنصر الأساسى فى مقولة السببيـــة (١) بمعنى أن فكرة العلة تتضمن فى ذاتها معنى «قوة موجدة» تلك القوة هى المجتمع وما يتميز به من سلطة متسامية ملزمة ، ولعل فكرة القوة ، تتدخل إلى حد كبير فى فهمنا لفكرة السببية .

ولقد صدرت « فكرة القوة » عن الفلسفة ثم عن العلم ، إلا أنها فى رأى دوركيم — دينية الأصل ، مستنبطة من فكرة « القوة الجمعية » . ولقد تنبـــأ « أوجيست كونت » (٢) لفكرة القوة بالزوال من ميدان البحث العلمى ، لأنها فى رأيه ذات أصول غيبية ودينية . ولكن تلميذه « دوركيم » علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لأهميتها وقيمتها الموضوعية ، فيما يتعلق بالأصل الدينى لعقيدة « المانا » تلك القوة الدينية الخفية ، التى تتركز حول « الطوطم Totem » الذى هو المصدر الأول لسائر القوى الظاهرة والخفية ، تلك القوى الدينية التى تثير مشاعر أفراد القبيلة فتتركز وتتجمع حول طوطمها .

و « الطوطم » إذا امعنا النظر فى تحليله ، تبين لنا وكأنه « تجسد مادى» مختلف الأشكال لجوهر روحى لامادى ، هو « المانا » (٣) ، وتكمن فى هـذا

(1) Durkheim, Emile.; Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse' F. Alcan, Paris 1912 p. 628.

(2) Ibid : P. 262.

(3) Blondel, Ch., Introduction à la Psychologie Collective, Collection A. Colin, Paris. 1952. p. 57.

الجوهر طاقة روحية وطبيعية تنبث فى أركان الكون ، تلك القوة التى تنتشر ومعها أول معرفة بالسببية الصادرة عن قوة الطوطم الروحية المنتشرة الطاقة ، وهى العلة الأولى لكل حركة فى المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الإجتماعية .

ومعنى ذلك أن فكرة « المانا » هو الصورة الأولى للسببية ، وتتخذ تلك « المانا » أشكالا متعددة فى سائر المجتمعات . وسميت بأسماء مختلفة ، فقد عرفت باسم « Wakan » فى مجتمعات « كانساس Kansas » و « داكوتا Dakota » ، وسميت « بالاوروندا Orenda » التى هى العلة الفاعلة والقوة المحدثة لكل الظاهرات بين « الاوروكوا Iroquois » .

ومعنى ذلك أن فكرة السببية ترتد — عند دوركيم — إلى عناصر اجتماعية ، كفكرة القوة الكامنة فى الطوطم ، وكفكرة الفاعلية السحرية والسببية والغيبية الصادرة عن تأثير « المانا » أو « الواكان » أو « الاوروندا » ، تلك المعتقدات الدينية التى انبثقت فى سائر المجتمعات البدائية (١) .

وفى ضوء ذلك الفهم الإجتماعى لمقولة السببية ، حاول « لوسيان ليفى بريل » أن يدرس العقلية البدائية ، تلك التى تتميز عنده بأنها « غيبية » تعتقد فى قوى خفية وعلل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها . ويرى « ليفى بريل » أن العقل البدائى ، يربط بين مختلف الظاهرات الانسانية والحيوانية والفيزيقية ربطا عليا ، ويمزج بينها مزجا تاما .

---

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan, Paris, 1912, 368.

ويعتقد البدائى أيضا ، أن فى استطاعته التأثير فى تلك الظاهرات ، إمـا بطريقة الاحتكاك أو الملامسة Contact (١) ، وإما عن طريق الأفعال السحرية التى يتردد صداها بانتقالها إلى مسافات بعيدة .

ففى كثير من المجتمعات المغلقة — على ما يذكر ليفى بريل — يسود الاعتقاد بأن كثرة الاسماك فى البحيرات والفواكه على الأشجار ، وسقوط الأمطار ، انما تتوقف جميعها على القيام بطقوس خاصة ، يقوم بها أفراد تعينهم القبيلة، وقد تعم الحروب أو تنتشر الاوبئة ، اذا مرض أو غضب رئيس من رؤسائهـم الروحيين . كما يعتقد البدائى المتدى ، أن حظه فى الحرب أو القنص انما يرتبط بتصرفات زوجته فى بيته ، ويؤول فوزه أو اندحاره فى المعارك ، بأن زوجته قد أكلت طعاما معينا ، أو قامت بأعمال معينة أثناء غيبة زوجها .

من ذلك يتبين لنا إلى أى حد يرتبط « مبدأ المشاركة Participation » فى العقل البدائى بمبدأ العلية ، وفى تفسيره لسائر الظاهرات الإنسانية والفيزيقية ، كما نرى أيضا أن البدائى لا يتقيد بتلك العلاقة السببية التى تربط العلة بالمعلول بمعناها الفلسفى ، فالمشاركة الخفية عند البدائى تحتل المكان الاول فى فكرة ومنطقه .

وارتكانا إلى هـذا الفهم الغيبى لفكرة السببية — يرى « ليفى بريـل » أن العقل البدائى لا يتصرف ازاء الأشياء التى تهمه أو تخيفه بطريقة مماثلـة لفكرنا ومنطقنا ، اذ يشعر المتحضر دائما بالطمأنينة العقلية ، وحـين يفاجأ

(1) Lévy—Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris, 1928, p. 78.

بظاهرة غريبة لا يعرف لها سببا أو تعليلا ، يظل مقتنعا دائما بأن جهلـه بها ليس إلا مؤقتا ، وان هناك أسبابا لا بد منها ، ستعرف أو تحدد إن آجلا أو عاجلا .

وعلى هذا الأساس ، فان منطق المتحضر ، إنما يأخذ بحكم العقل مقدمـا فى تفسير الظاهرات الفيزيقية والانسانية ، ومن هنا كانت الثقة فى أحـكام العقل ، وفى ثبـات القوانين الطبيعية . ولكن الفكر البدائى يقف ازاء السببية موقفا مختلفا ، فما نعده « سببا لظاهرة ما » ، ينظر اليه البدائى على أنه واداة تحركها قوى غيبية وأمور خفية غير منظورة ، تسيطر على الكائنات والأشياء .

ومن هنا تهمل العقلية البدائية « عامل الصدفة Hasard » (١) ، ولا تبحث عن علل الظواهر وظروفها ، كما أن البدائى « ينفعل » أكثر مما « يدهش » عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال أمر لا يبعث على التفكير ، لأنه يحدث شللا جزئيا أو كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفعال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته . أما « الدهشة » فهى عـلى العكس من ذلك تماما ، فهى مصدر الفكر والتأمل والتفلسف على ما يقول أفلاطون Plato (٢) .

ومن كل ما تقدم من أمثلة أنثروبولوجية وتطبيقات حقلية ، نستخلص منها أن فكرة العلية عند دوركيم — دينية الأصل مصدرها « عقيدة المانا » على

(1) Ibid :p. 80.

(2) Webb, Clement C.J, A History of Philosophy, Oxford University Press, London, 1949. p. 9.

حين أنها غيبية المضمون عند « ليفى بريل » وتصدر عن قانون المشاركة الذى يسيطر تماما على العقل البدائى وتصوراته .

فالسببية اجتماعية الأصل ، وردت من المجتمع ومن صنع الجماعة ، ولا ترتد إلى عقل الفرد ، كما أنها لا تصدر عن التجربة ، على ما يقول العقليون والتجريبيون وإنما أتت فكرة السببية من حياة الجماعة كما تستمد عناصرها من طبيعة العقل الجمعى ، وتصدر أصولها عن تلك التجربة اليومية التى يقوم بها الإنسان فى حياته الاجتماعية .

ولقد تقدمت الدراسات الاجتماعية تقدما ملحوظا فى استعمالها لفكرة العلية فى علم الاجتماع ، فلقد مزج « روبرت موريسون ماكيفر Robert Morrison Mac Iver » بين فكرة السببية الاجتماعية وفكرة التغير الاجتماعى ، فى مقاله عن « السببية الاجتماعية والتغير » [١] . كما حاولت النزعة الوظيفية Functionalism التى اجتاحت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية والثقافية عند « رادكليف براون » و « مالينوفسكى Malinowski » [٢] ، أن تؤكد العلاقة بين فكرة « الوظيفة Function » وفكرة « العلية » على اعتبار أن وظيفة النظام فى النسق الاجتماعى ، هى دوره وعلته التى تفسر سائر الوظائف فى الأنساق الاجتماعية الأخرى ، والتى يتوصل إليها الباحث الانثروبولوجى الاجتماعى عن طريق التحليل الوظيفى لسائر انساق البناء الاجتماعى .

---

(1) Gurvitch, Georges,, Twentieth Century Sociology, New York. P, 121,

(2) Goldstein, j., The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, philosophy of Science, Vol, No, : 2 April 1957, P, 156,

فالثقافة عند « مالينوفسكى » إنما تؤلف وحدة عضوية ، حيث تعتبر العادات والمعتقدات الاجتماعية ، صورا وظواهر جزئية صدرت عن وحدة النسق الكلى للبناء الثقافى المتكامل النظم والوظائف .

وارتكانا إلى هذا الفهم — فإن «صورة» النظام هى ، « وظيفته» على اعتبار أن هناك «ارتباطات سببية » وعلاقات وظيفية تربط النظم الاجتماعية بعضها بعضا . ونحن حين نتكلم عن وظيفة النظام الاجتماعى، إنما نؤكده دوره فى البناء الثقافى والاجتماعى » .

وهكذا استخدم « علم الاجتماع الوظيفى » فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، فكرة العلية استخداما اجتماعيا بربطها بفكرة «الدور الوظيفى» لسائر النظم والانساق الاجتماعية ، ولعلنا نجد فى ذلك الاتجاه الوظيفى مسحة غائية غلبت على اتجاهات علم الاجتماع ، على مايذكر « جولدشتين Goldstein (١).

الأصل الاجتماعى لمقولة العدد :

ولم يقتصر علماء الاجتماع على اكتشاف الأصل الاجتماعى لمقولات الزمان والمكان والعلية ، وإنما تعرض الاجتماعيون أيضا « لفكرة العدد Nombre » ، وهى فكرة فلسفية أكثر عمقا وتجريدا ، وتتعلق بالفكر الرياضى الميتافيزيقى .

ولقد ألقت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة العدد ، ضوءا لتفسير أصولها ومصادرها الأولية ، على اعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هى شأنها الآن بما تتميز به من التجرد والعموم .

وتأكيداً للأصل الاجتماعى لمقولة العدد ، درس « لوسيان ليفى بريل Lévy_Bruhl (*) و « فرانز بواس Franz Boas مسألة صلة اللغة البدائية

(I) Ibid:p. 157

(*) أنظر فى ذلك : الجزء الأول من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » وخاصة الفصل الثالث .

بالأعداد والأرقام ، حيث درس الأول مختلف اللغات البدائية في المجتمعات الهندية وكيفية تصورها للارقام ، ودرس الثاني اللغات البدائية عند الإسكيمو، ومدى فهمهم الساذج البسيط لفكرة العدد .

ويرى « ليفى بريل » أن الفعل في الاجرومية البدائية عند « هنـود Ponka »[1] يعبر عن صور مشخصة لا تجريد فيها ، كما يصرف « الفعل » في الجملة البدائية ، تصريفا خاصا يحدد « موقف الفاعل » وموضعه ، كما يحدد أيضا عدده سواء أكان واحدا أم كثيرا . وهذا هو نفس الحال الذى نجده في لغات « الشيروكى Cherokee »[2] فهم يعبرون عن العدد تعبيرا خاصا ، ولا يحسنون التعبير عن ضمير الجمع « نحن » فيقال عندهم مثلا : « أنا وأنت » أو « أنا وأنتم » أو يقال أحيانا عندهم « أنا وهو » أو « أنا وهـم » .

ومعنى ذلك أن مقولة العدد واضحة متميزة عند « الشيروكى » ولكنهم لا يعبرون عن العدد بنفس الأساليب التى نشاهدها في اللغات الحديثة ، حيث تنقسم الأعداد الى صيغ « المفرد » و « المثنى » و « الجمع » ، ويتحدد نوع المعدود أن كان « مؤنثا » ، أو « مذكرا » ، ومحله في الجملة ان كان « فاعلا » أم « مفعولا » .

ويمكننا الرجوع الى « جاتشيه Gatschet »[3] ، وهو عالم لغوى ، درس لغة هنود « كلاماث Klamath » ، وهو الذى وضع قواعد الاجرومية لتلك

---

(1) Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris, 1928. p. 152.

(2) Ibid. p, 153.

(3) Ibid. p. 154.

اللغة الهندية البدائية » ولقد استخلص « جاتشيه Gatschet » ، من تلك الدراسات الانثروبولوجية اللغوية ، ان العقلية البدائية الهندية ، تعبر عن مقولة العدد تعبيرا خاصا بها .

ووجد أن هنود « الكلامات Klamath » لا يعرفون صيغة الجمع ، ولكنهم مع ذلك يستخدمون ألفاظا تشير الى معنى « المثنى » ، على عكس الحال فى لغاتنا فنستطيع أن نضيف الى الاسم المعدود ما يشير الى جمعه أو تثنيته ، والى مقداره اذا كان جزئيا أم كليا ، بقولنا « بعض » أو « كل » ، ولكننا بصدد اللغات البدائية نجد أن صيغة الجمع مضمرة وليست ظاهرة أو صريحة (١) .

ويقول « كودرنجتون Codrington »(٢) إن صيغة العدد المثنى ، ليست متميزة وواضحة تماما فى لغات الميلانيزيين ، اذا استثنينا عددا يسيرا من بضع كلمات يستخدمونها عن صيغ عددية مميزة . وتلك الملاحظة التى أشار اليها « كودرنجتون » تصدق أيضا على الكثير من لغات « غينيا الانجليزية الجديدة La Nouvelle-Guinée Anglaise » . وبدراسة البناء اللغوى فى لهجات Tyattyalla (٣) فى استراليا ، نلاحظ أن هناك أربعة صيغ عددية تتميز بها الانساق اللغوية لتلك اللهجات ، منها ما يتعلق بصيغة « المفرد » ، و « المثنى » و « الثلاثى » ، و « الجمع » .

ونستخلص من ذلك ، ان فكرة العدد هى مقولة اجتماعية ، كما أنها تستند

---

(1) Ibid, p. 155

(2) Ibid. p. 156

(3) Ibid. p. 157

إلى أصل لغوى ، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فإن العدد يستمد منها اصوله الاولية الكامنة فى بنية المجتمع والصادرة عن الانساق اللغوية .

وعلى هذا الاساس يفسر « ليفى بريل » فكرة العدد فى ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد فى دراساته اللغوية على وجود الاعداد الثلاثة الأولى فى كثير من الشعوب البدائية ، ثم انهم بعد ذلك يعبرون عن بقية الاعداد بكلمة « كثير » دون أن يضعوا تحديدا رقميا لتلك الكثرة ، نظرا لأن الاعدادالبدائية هى صيغ مشخصة ، تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وقد تطورت تلك الصيغ العددية فى تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائى الساذج ، إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال فى اللغات المعاصرة(١) .

هذا عن موقف « ليفى بريل » من فكرة العدد وتفسيرها فى ضوء اللغات البدائية المتدنية ، أما عن « فرانز بواس Franz Boas » (٢) فقد أكد هو الآخر أن فكرة العدد عند « الاسكيمو » محدودة ضيقة إلى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة ، أما الاعداد الكبرى فلا يستطيع الاسكيمو التعبير عنها أو تصورها ، إذ انهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد إلى أكثر من العدد عشرة .

ولقد رد « فرانز بواس » تلك السطحية والبساطة فى الاعداد عند « الإسكيمو » ، إلى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد فى تلك المجتمعات المغلقة المحدودة ، فان من يملك قطيعا من الحيوان يستطيع أن يتعرف عليها

---

(1) Ibid: P. 159.

(2) Boas, Franz., The Mind of Primitive Man, The Macmillan, New York. 1911. P. 152.

بأسمائها ومميزاتها الخاصة ، دون ما حاجة إلى عدها .

ولكن بفضل «عمليات النقل والاحتكاك الثقافى» بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة ، دخلت إلى تلك اللغات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين صيغ عددية متقدمة ، كما ساعدت أيضا على ممارسة عمليات العد والحساب ، تلك التى نجدها هى الأخرى فى تطور ملحوظ .

وليست هناك أية دلائل فى رأى « بواس » (١) على أن ذلك النقص الكامن فى استخدام الاعداد فى اللغات البدائية ، يشير إلى نقص فى القدرة العقليـــة ، أو يرتبط بقصور فى الفكر البدائى وبعدم قدرته على تصور الاعداد الكبرى .

على عكس مازعم « لوسيان ليفى بريل » حين أكد بصدد المنطق واللغـــة والعدد ، أن العقلية البدائية« سابقة على التفكير المنطقى » ، حيث أن اللغة فى رأى « بواس » لا ينبغى أن تكون وسيلة الكشف عن الاختلافات العقلية بين سائر البشر .

وإذا كان « ليفى بريل » و « بواس » قد عالجا فكرة العدد فى ضوء اللغات البدائية ، فقد درس « دوركيم » تلك الفكرة من زاوية المجموع ومقولة الكلية Totalité . وليست فكرة المجموع أو « الكل» عند دوركيم — من خلق الفرد أو من صنعه ، إذ أن الإنسان فى رأيه ليس إلا جزءا بسيطا فى علاقته بالكل أو بالمجموع الاجتماعى ، بل أنه «جزىء متناهى الصغر بالنسبة إلى الحقيقة الاجتماعية الكلية ، وبالنظر إلى الواقع الاجتماعى المطلق » .

ولقد اعترض « دوركيم » على فلاسفة المعرفة (٢) الذين حاولوا رد المعنى

---

(1) Ibid : P. 158.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse, Félix Alcan. Paris. 1912 P, 629.

الكلى إلى « أصل عقلى » ، على مايقول القبليون ، أو إلى أصل شعورى على مايقول التجريبيون ، من حيث أن المعنى الكلى ظاهرة غير شخصية ، كما أنه ليس من صنع العقل الفردى ، بل إنه من اختراع عقل تلتقى فيه جميع العقول ، وتمتزج فيه شتى الوجدانات والمشاعر الجمعية .

فالمعنى الكلى ليس إذا خاصا بالفكر أو الظواهر الفردية ، إذ أن فكرة الكلية تتجاوز عقل الفرد وشعوره ، باعتبارها فكرة متفوقة صدرت عن شعور الجماعة ، وباعتبارها أيضا فكرة متعالية انبثقت عن عقل متسام خلاق ، وهو ما نعنى به العقل الجمعى .

ولا شك أن فكرة الكلية هى الصورة المجردة لفكرة المجتمع عند دوركيم ، فالمجتمع فى رأيه هو ذلك الكل الذى يحوى فى طياته مجموع الأشياء ، وهو أيضا ذلك النوع المتعالى الذى يشتمل على كل الأنواع(1) . وتلك نظرة دوركايمية فلسفية ، ترد المجموع العددى إلى مفهوم المجموع الاجتماعى .

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية التى قام بها « بريستيانى Peristiany » و « مارسيل جرانيه » والتى تؤكد أن فكرة العدد قد اختلطت بالكثير من التصورات الغيبية ، وامتزجت بالعناصر الدينية . فأصبحت الاعداد فى المجتمعات البدائية ظواهر مقدسة ، كما هو الحال مثلا فى مجتمع « الكبسجيس Kipsigis » .

حيث يعتبر الأهالى الرقم أربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم إلى أربعة أقسام كبرى ، وهى « بيلكوت Peelkut » و « والدى Waldai » و « بوريتى Pureti » و « سوت

---

(1) Ibid : p. 680.

Sot (١) بمعنى أن تلك الأقسام الأربعة تفسر الأصل الاجتماعى الذى يجعل من الرقم أربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر إجتماعية ودينية .

وفى كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقـــة ، أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة العدد فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تسمى الاعداد باسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود (٢) ، فالعدد أربعة لايطلق بنفسه على أربعة من الأشخاص أو القوارب أو الثمار .

وفى كثير من الشعوب البدائيـــة لا توجد أسماء الا للاعداد الثلاثة الأولى وليس معنى ذلك أن البدائيين يجهلون عملية العـد أو الحساب وانما يتصورون الاعداد على نحو بدائى ساذج ، يختلف عن تصورنا ، فهم يتصورون الاعداد كمجموعات معينة من المعدودات(٣) ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العـد فى المجتمعات البدائية مثل العد بالاصابع أو بمقبض اليد أو بالكتف أو بالاصداف أو بالحبوب .

واستنادا إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخـذ بالأصول الرياضية والعقلية للاعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

ومما يؤيد هـذا الفرض الاجتماعى فى رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة

(1) Peristiany, J. G, The Social Institutions of The Kipsigis, Routledge, London. 1939, p. 2.

(2) Lalande, André,, La Raison et Les Normes, Hachette, Paris. 1948. p. 45.

(3) Ibid : p. 46,

العدد، تلك الدراسات التى قام بها « مارسيل جرانيت Marcel Granet » (١) بصدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر الغربى ، تختلف فى أصولها عن الفكر البدائى عند قدماء الصينيين .

فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه «صورة كمية Qnantitative» ترادف فكرة الكم ، فان المجتمع البدائى الصينى القديم ينظر إلى العـــدد على أنه صورة كيفية Qualitative لا تتصل بفكرة الكمية .

فإذا أشار البدائى الصينى إلى (العدد ١٣) ، فهو لا يعنى أنه يعـــادل (١٢ + ١) أو يساوى (١١+٢) ، وإنما يفيد هذا العدد عنده معنى النحس والتعاسة . ومعنى ذلك أن الكم عندهم ليس «كما رياضيا» مقيسا باعتباره كما مجردا وإنما هو شىء «عاطفى أو غيبى» ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة وبالتالى يقسمون الأرقام إلى اعداد تبشر بالحظ والسعادة وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

ومعنى ذلك أن القضايا العددية بمعناها الاجتماعى ، ليست قضايا تركيبية ، كما عهدناها فى التصور الكانطى (٢) . حيث أن الأعداد لا تميز فى صورهـــا الإجتماعية عن «صور الكم والمقدار» ، كما أننا نلحظ أن العدد الإجتماعى ليس « فعلا تركيبيا acte synthétique » للعقل كما تصور كانط وهامـــلان Hamelin (٢) .

(1) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas, Routledge & Kegan Paul, London, 1960 p. 161

(2) Kant, Immanuel, Critique De La Raison Pure, Traduction Française par Treme aygues & pacaud. Press Univers. paris 19٢0. p. 14,

وانما تعبر الأرقام والاعداد فى صورها الاجتماعية عن أحوال كيفية خالصة تتصل بأمور غيبية وردت من بنية المجتمع . وهكذا تعقب الإجتماعيون فكرة العدد وأكدوا مصادر إجتماعية أو دينية لها ، ورفضوا الاقتصار على مجرد الأصول الرياضية أو العقلية .

* * *

وخلاصة القول — إن المقولات من وجهة النظر الاجتماعية — هى قوالب الفكر التى يستمدها الانسان من حياته الجمعية ، ومن ثم كانت تلك الاطارات العامة للفكر من صنع المجتمع ، ومنه هبطت إلى الانسان بصورتها ومادتها على السواء .

فمقولة الجنس لم تكن متميزة عن فكرة الجنس البشرى ، ومقولة الزمن أتت من ايقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذى حلت فيه القبيلة هو الذى جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الأول فى مقولة السببية .

الأساس الموضوعى للفكر :

واستنادا إلى هذا الفهم الدوركيمى ، تصبح المقولات ظواهر اجتماعية لأنها تعبر عن أشياء ذات طبيعة إجتماعية ، وتلعب دورا هاما فى الفكر والمعرفة ، والمقولات وظيفتها (١) باعتبارها قوالب فكرية ثابتة تستند إليها حياتنا العقلية ،

---

(1) Durkheim, Emlie., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, Félix, Alcan Paris. p, 668,

وتستمد فى الوقت ذاته أصولها الأولية بصدورها عن بنية الفكر الجمعى .

وليست المقولات الدوركيمية صورا فارغة جوفاء كتلك الصور والمقولات الكانطية ، وإنما هى صور ممتلئة ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية ، إذ أن المقولات الاجتماعية هى قوالب التفكير وأنماط السلوك العقلى التى يستعين بها الانسان فى حياته الاجتماعية ، ولم يعمل المجتمع على خلق تلك القوالب الفكرية وإنما وجدها المجتمع فى ذاته (١) ، فهو لم يصطنعها إصطناعا مقصودا ، وانما صدرت عن شعوره وتصوراته الجمعية ، فنشأت فى جوف الدين ، وانبثقت من تلك الصور الدينية الجمعية .

وليست المقولات الدوركايمية عارية عن كل قيمة موضوعية ، حيث إصطنع لها دوركايم أساسا موضوعيا بصدورها عن الأصل الاجتماعى (٢) ، بمعنى أن الصور الاجتماعية هى الأساس الموضوعى لصور الفكر ، كما أننا لا نعثر على مقولات الفكر الانسانى الا بانتزاعها من تلك الصور الاجتماعية الكامنة فى بنية الفكر الجمعى .

ومن المسائل الرئيسية التى تعرض لها دوركايم - هى مناقشته لمسألة المقولات فى ضوء ما ثار بصددها من مختلف وجهات النظر حول أساسها الموضوعى ، حيث ذهب العقليون الى أن المقولات لا تستند الى أصول حسية أو تجريبية ، لأنها حقائق أولية قبلية a priori لا تتصل بالتجربة بسبب ، حيث أنها منطقيا سابقة على التجربة ، ولا تتأتى الا بفضل التركيب الفطرى للعقل الانسانى .

---

(1) Ibid : p. 633.

(2) Ibid : p. 26.

وعلى العكس من ذلك تماما ، ذهب التجريبيون من أمثال «جون لوك» و «دافيدهيوم» و «هربرت سبنسر» ، وهم من كبار ممثلى الاتجاه التجريبى فى الميتافيزيقا وعلم الاجتماع ، ذهبوا إلى أن المقولات تستند إلى عناصر تجريبية ، كما أنها تشتق من عالم الحس والشعور ، أو قد ترتد إلى عامل الوراثة حين تتراكم نتائج التجربة الفردية ، على مايقول «هربرت سبنسر» الممثل الحقيقى للنزعة التجريبية التطورية فى علم الاجتماع (١) .

ويرى «دوركايم» أن ذلك الفرض الإجتماعى الذى وضعه لتفسير أصل المقولات ، يسمح له باقامة نظرية سوسيولوجية المعرفة (٢) ، تستطيع الإفلات من مشكلات الميتافيزيقا ، إذ أن هناك صعوبات كثيرة تعترض البحث الميتافيزيقى لمشكلة المقولات ، نظرا لانحصارها فى الفلسفة بين قطبى العقل والتجربة .

ولا نستطيع إزاء تلك الصعوبات التى يثيرها العقليون والعقبات التى يضعها التجريبيون ، من أن نأخذ بواحد من تلك الحلول المتناقضة ، فاذا قنعنا بالحل التجريبى ، فسوف يكون فى ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإنكار لتلك الخصائص الضرورية العامة التى تتميز بها المقولات .

ومن ناحية أخرى فان الإحساسات والمعطيات التجريبية إنما هى ظواهر متعارضة تعبر عن حالات وقتيه ومشاعر جزئية ، لا تستطيع إطلاقا أن توصلنا إلى تلك الأفكار العامة المطلقة ، والمبادىء الكلية التى تعبر عنها مقولات الفكر الانسانى .

---

(1) Ibid : P. 18.

(2) Davy: Georges., Emile Durkheim.; Collection Louis-Michaud, Paris, 1927, pp. 63 – 64.

ولقد أخذ دوركايم على « العقليين » و « القبليين » قولهم ببداهة الأفكار وضرورتها ، دون أن يفسروا لنا أصل تلك الضرورة أو يعللوا طبيعة تلك البداهة ، إذ أن المقولات فى زعمهم تتميز بالضرورة ، لأن وظائف العقل إنما تتطلب تلك الضرورة وفى ذلك القول فى رأى « دوركايم » تكرار للزعم الأول ، ولقد أضفى القبليون على العقل قوة متسامية تتخطى عالم التجربة وتتجاوزه ، دون أن يكون لذلك تبريرا عقليا ، سوى أن العقل طبيعة فطرية جبل عليها الإنسان (١) .

وإذا قلنا مع العقليين إن التجربة ليست ممكنة وليست كافية فى ذاتها ، فهذا إعتراض سليم ، إلا أن العقليين ، لا يستندون فى حقيقة الأمر إلى العقل الإنسانى الفرد ، وإنما يرجعون فى ذلك إلى العقل الإلهى المقدس ، ويستندون إلى الضمان الإلهى باعتباره أساسا لكل معرفة تربط العقل الإنسانى بالعالم الخارجى ، وهذا هو الفرض الإلهى الذى إفترضه « ديكارت » ومن نحا نحوه من سائر العقليين ، كى يتخلصوا من كل سيطرة المادة أو الحس أو التجربة .

ولقد إعترض دوركايم على تلك النزعة الديكارتية العقلية التى تتمسك بالضمان الإلهى ، على إعتبار أن المقولات ليست بالصورة الثابتة ، وإنما هى صور متغيرة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان (٢) ومع ذلك يظل « العقل

---

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris. 1912. p. 20.

(٢) Ibid; p. 21.

الإلهى ثابتا ، .. فكيف يكون ذلك الثبات الذى يتميز به عقل الله ، سببا لنسبية المقولات وتغيرها وصيرورتها ؟ ! وكيف يكون ذلك الضمان الإلهى علة لذلك التغير الذى لا ينقطع ؟ ! !

وإزاء تلك الاعتراضات ، فان الفلسفة لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، ثنائية الواقع والمثال ، الحس والصورة ، التجربة والعقل ، فاذا ما أخذنا بوجهة النظر الواقعية التجريبية ، فان ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإذا ما سلمنا بسلطان العقل وتصوراته ، فلسوف يضعف بالتالى إيماننا بالعلم الوضعى .

وإزاء تلك الحيرة بين مختلف تلك الحلول المتعارضة فى النظرية الابستمولوجية ، إستغل دوركايم تلك الخصومة الفلسفية إستغلالا بارعا واسعا ، وحاول تفسير نظرية المقولات بردها إلى الأصول الاجتماعية ، مما يسمح له بالتخلص من صعوبات الفلسفات العقلية والتجريبية .

كما رد « دوركايم » تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة بين العقل والتجربة ، إلى ثنائية الفرد والمجتمع باعتبارها أصلا لثنائية التصور والاحساس من وجهة نظر المدرسة الدوركيمية . حيث أن الإنسان من حيث هو كذلك ، إنما يمثل كائنا ثنائيا مزدوجا ، فهو من ناحية « كائن فــــردى Un être individuel » باعتباره فى ذاته يؤلف « بناء عضويا بيولوجيا » وهو من ناحية أخرى « كائن إجتماعى Un être social » باعتباره عضوا فى جماعة تربطه بها مجموعة من العلاقات الاجتماعية(١) .

ومن هنا ينبغى أن لا ندهش فى رأى دوركايم ، إذا حاولنا أن نربط بصدد

---

(1) Davy, Georges., Emile Durkheim, Paris. 1927. P. 188.

الإنسان والمجتمع ، بين عالم الشهوات واللذات ، وبين عالم العقل والأخلاق ، فقد ربطت الجذور والأصول الاجتماعية أسمى أشكال الفكر بأدناه . وانصهرت تلك العوالم المتعارضة فى بوتقة المجتمع ، حيث يتميز المجتمع بقوة خلاقة لا تعادلها قوة فى الوجود ، لأنها قوة متعالية وحيدة تربط بين سائر القوى الفيزيقية والحسية ، من ناحية ، وبين مختلف القوى الدينية والفكرية من ناحية أخرى .

وارتكاناً إلى ذلك الفهم — فقد حاول « دوركايم » أن يسهم بحلول اجتماعية ، لتفسير تلك الثنائية الفلسفية الخالدة ، التى غلبت على فلسفات أفلاطون وأرسطو ، كما شاهدناها فى أقوى صورها عند «ديكارت» و «كانط» و«هيجل» .

ولعل السبب فى تلك الثنائية القائمة فى الفلسفة — يرجع فى رأى دوركايم — إلى أن الفلاسفة قد إنغلقوا على أنفسهم أمام مسألة بعينها ، فانحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا ، فى النظر إلى الإنسان على أنه « غاية الطبيعة Finis Naturae »[١] وعلى أنه الكائن الطبيعى النهائى الذى يمثل الحقيقة المطلقة ، وهو المخلوق الذى ما بعده خليقة ، والحقيقة التى لا تتعداها حقيقة .

واعترض دوركايم على ذلك الموقف التقليدى فى الفلسفة ، على إعتبار أن هناك حقيقة أسمى من الفرد ، تلك هى « الحقيقة العليا » التى تتمثل فى المجتمع باعتباره كائناً خلاقاً فريداً . وهكذا أراد « دوركايم » أن يشق بعلم الاجتماع طريقاً جديداً لتفسير الإنسان ، فليس الإنسان غاية فى ذاته ، وإنما هو موضوع الدراسة ونقطة الابتداء .

---

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan, Paris 1912, P. 627.

ويرى « جورج دافى Georges Davy »[1] ، وهو أحد شراح دوركايم ومن تلامذته المعاصرين — أن دوركايم ، بنزعته الاجتماعية وفى تفسيره للمقولات ، قد إستبدل الموقف الابستمولوجى التقليدى بموقفه السوسيولوجى ، وذلك لبناء نظـــرية سوسيولوجية للمعرفة ، من شأنها أن تعالج مشكلات الميتافيزيقا ، بالنظر إلى تلك الخصوبة التى تتميز بها الحقيقة الاجتماعية ، باعتبارها حقيقة مميزة من نوع خاص ، تفرض ذاتها على عقل الفرد وقيمه ودينه وأخلاقه.

تعقيب :

لا شك أن وجهة النظر الدوركايمية فى الأصول السوسيولوجية للفكر جديرة بأن ينظر إليها بعين الاعتبار ، فقد كشف دوركايم ببراعته الجدلية الفائقة ، عن الأصل الاجتماعى ، فى عملية التصنيف وما يتعلق بها من مقولات الجنس والنوع ، كما ساهم دوركايم مساهمة تستأهل النظر حين يدرس مسألة التصورات المنطقية ، وعالج نظرية الحكم فى ضوء مذهبه السوسيولوجى . ومن ثم فقد أعطانا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق .

وفى الحقيقة إن مشكلة الحكم والتصور هى مشكلة عريقة فى الفكر الميتافيزيقى ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى قديمها وحديثها ، بحيث نستطيع أن نقول مع « سياى Séailes وبول جانيت Paul Janet » حين أشارا إلى قيمة مشكلة الحكم والتصور بقولهما :

« ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا فى تاريخ »

---

(1) Davy Georges., OP. cit, P. 65.

« الفلسفة مثل ما احتلته نظرية التصور . (١) »

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة ، ووجهات النظر الميتافيزيقية بصدد نظرية الحكم ، قبل مناقشة الحل السوسيولوجى الدوركايمى ، وعلينا أيضا أن نتابع تلك النظرية فى أصولها الفلسفية ، فان مسألة التصورات والاحكام ، هى مسألة عريقة فى التفكير الفلسفى .

فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعانى التى تمتاز بالعموم والكلية ولا تخص فردا بالذات ؟ . فذهب أفلاطون إلى أنها لابد أن تكون « مثلا » سبق أن شاهدناها فى حياة أخرى سابقة . وذهب أرسطو إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعى ، ومن ثم جاءت الاجناس والانواع . ورأى الاسميون ، أن التصورات لاوجود لها وانما هناك فقط الالفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات انما هو فطرى فى الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون أن لاشىء بفطرى فى الذهن ، وأن المعانى ان هى إلا احساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين فى القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبى . فالاحساسات فى التجريبية القديمة لاتزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الاجناس ، فقالوا ان المعانى انما أصبحت كلية فى النوع الانسانى وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

(1) Janet, Paul & Séailles, Gabriel, Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles, Quatirème Paris, 1928. p. 4.3.

وفى ضوء هذا ، نجد ان الاجتماعيين ، يريدون اضافة تفسير اجتماعى لأصل هذه التصورات فى المجتمع . وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الاحكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسفى منذ القدم ، أن المفكر لايستطيع أن يفكر ويتقدم الا بربط التصورات فى أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، ان الاحكام انما هى ممكنة بفضل قانون المشاركة بين المحمول الموضـوع . وقال أرسطو ، إن الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج فى تصور المحمول لعمومه ، وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة — نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات ، إنما هى متضمنة بعضها فى بعض وما علينا إلا أن نلتفت اليها بالبداهة والحدس فنستخرج الأحكام . أما التجريبيون ، فقد قالوا ان الأحكام إنما ترتبط أطرافها ، أعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكولوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و « كانط » يعارضهم بقوله — إن العلم يقوم على الأحكام ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولا بد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا . مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها من مرتبة الحس ، إلى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة . ولذلك ميز كانط بين ما أسماه « بالأحكام التحليليـة » و « الاحكام التركيبية » و « الاحكام التركيبية الاولية » .

موقف دوركايم من الفلسفة :

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين

الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الاحكام — وهى الفعل الاساسى للفكر . فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم — يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الاحكام المنطقية إلى المجتمع. ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الاصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

فى الواقع — لقد حاول المذهب الاجتماعى الدوركايمى — كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى — أن يهدم المذاهب السابقة عليه، وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا .

ولذلك اعترض دوركايم على مواقف الفلسفة ، وانكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية، إذ أن الاولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن احساسات متغيرة ، كما أنها فى الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما . (١) وهكذا اعترض دوركايم على أصحاب النزعة التجريبية .

ولقد اعترض دوركايم أيضا على المذهب العقلى . وأنكر تلك القبلية التى قال بها كانط بصدد ضرورة الاحكام وعمومها، إذ أن المجتمع فى زعم دوركايم يلعب دورا أساسيا فى تشكيل تلك الاحكام . حيث أنهـــا تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، فان ما هـو « عام » لايتحقق وجـوده إلا فيما هو « جزئى » (٢) .

---

(1) Durkheim Emile., Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse, Paris. 1912 p. 618.

(2) Ibid : p. 617.

كما أن الانسان من وجهة النظر الدوركايمية ليس وحيدا ومنفردا فى مواجهته الطبيعة ، لأن المجتمع قائم بلا شك بين الإنسان والطبيعة ، فتتلون اذن أحكامه وتصوراته بالعناصر الاجتماعية ، ومن بنية الفكر الجمعى وردت على الانسان وسائل فهمه الطبيعة وأدوات ادراكه لها(١) ، ومن ثم يصبح النظام المنطقى هو أحد أشكال النظام الاجتماعى.(٢)

فالمجتمع اذن — فى زعم دوركايم — أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية . إذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم ازاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع فى الأخطاء ، فاذا كان المجتمع فى زعمه ، هو المهبط الوحيد لتلك التصورات على اعتبار أن المنطق الجمعى طريقته الخاصة فى التفكير ، فاننا نتساءل مع « هنرى برجسون Bergson » فى الرد على دوركايم ، ... بأننا اذ نسلم معه بوجود تصورات مشتركة بين الأفراد تلك التى تتمثل فى اللغة والتقاليد ، ولكن كيف يتعارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟؟ وكيف نلحظ ذلك التنافر البيّن حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟؟ (٣) .

---

(1) Durkheim et Mauss, De Quelques Formes Primitive de Classification, L'année Sociologique. Vol / VI p. 70.

(2) Durkheim, Emile, Op. Cit, p. 24.

(3) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris. 1955. p. 108.

ولقد رد برجسون ، هذا التعارض الذى نلحظه أحياناً بين منطق الفـــرد ومنطق المجتمع ، إلى أن هناك تمايز أكيد بين « الذات الفردية Le moi individuel » من جهة ، و « الذات الاجتماعية Le Moi social »[1] ، من جهة أخرى .

وإذا كانت الذات الفردية تنتسب إلى الذات الاجتماعية ، إلا أن هناك خصائص أصيلة وفريدة Unique ، تتسم بها الذات الفردية ،مما يجعلها تتعارض مع اتفاق الجماعة ، تلك الخصائص الأصيلة التى تتمثل فى عقل حر مبدع ، وفكر خالص خلاق ، دون النظر إلى ما أجمع عليه الناس من اتفاق ، إذ أن « تفكير المرء على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقـــة » على ما يقول Paul Mouy[2] ، إذ أن الفكر المنطق الذى ينشد وجه الحق ، إنما يخضع لقوانين العقل الصورى ومبادئه المجردة ، دون الخضوع اطلاقا إلى اتفاق الجماعة » .

واستناداً إلى هذا الفهم — انتقد Paul Mouy نظرية الأحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الحكم عملية ذاتية ، تعبر عن حقيقة داخلية realité intérieure على اعتبار أن الحكم ، هو نتاج النشاط المستقل الكائن المفكر ، بعيدا عن معايير الجماعة .

ولقد غاب عن « دوركايم » ، أن المنطق علم معيارى Normative تتعلق

---

(1) Ibid : p. 7.

(2) Mouy, Paul, Logique et Philosophie des Sciences, Paris. 1944. p. 11.

أحكامه ببنية الفكر الداخلية ، دون ما حاجة إلى « صور خارجية » ونماذج اجتماعية ، إذ أن « المعيار » شيء أصيل في العلم المعياري ؛ وهو الذي يكون موضوعه الخاص(١) . ومن ثم كان المنطق هو علم التحقق من الصدق والتثبت من اليقين ، وعلى هذا الأساس يكون المنطق علما برهانيا ، ويستقل تماما عن علم الاجتماع ، وبالتالي لا تكون الحياة الاجتماعية أساسا لقوانين الفكر والمنطق(٢) .

ولقد اعترض Pitrim Sorokin على فكرة الأصل السوسيولوجي لمقولات الفكر الإنساني ، وهي أعم وأهم التصورات العامة وأنكر مزاعم دوركايم بصدد هذا الأصل الذي يثير الشك والريبة ، وأعلن تهافته بقوله :

« إننا نرى أن تلك المقولات المنطقية الرئيسية ، إنما هي »
« واحدة بذاتها في عقول الفلاسفة ونجدها كما هي نفسها عند »
« كونفوشيوس ، وأرسطو ، وتوما الأكويني ، وعند عمانويل »
« كانط ، ونيوتن ، وباسكال ، ودوركايم . وهذا لا يتأتى »
« أو يتحقق ، إذا ما كانت المقولات مجرد انعكاس لتلك »
« الخصائص الكامنة في مجتمع معين بالذات ، حيث أن تلك »
« المجتمعات التي عاش فيها هؤلاء الفلاسفة ، إنما تختلف فيما »
« بينها اختلافا كاملا(٣) » .

---

(1) Ibid : p. 14.

(2) Ibid. p. 23.

(٤) Sorokin, Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York and London, 1928. p. 459,

وأعتقد أن هذا الاعتراض ، الذى ساقه Sorokin ، يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد سوسيولوجية مقولات الفكر ، إذ أننا نستطيع أن نسأل « دوركايم » وأتباعه — كيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول الفلاسفة ؟ على الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافاتهم ؟ .

وبصدد فكرة التصنيف إلى أجناس وأنواع ، ظن دوركايم ، أن مصادر التصنيف و « أسور » موضوعات القضايا ، قد أتت من الخارج ، وصدرت عن الوجود الاجتماعى الخارجى . ولكننا نقول مع بول موى « Paul Mouy » أن مقولات المنطق على العموم ، ليست « أنماطا » للوجود ، وإنما هى « أنماط الفكر »(١) .

بمعنى أن المقولات ، فى واقع أمرها هى ، مبادىء أو وظائف الفكر حين ينظم التجربة ، فمن ثم لا تقوم أمام الفلاسفة أية صعوبات فى اعتبارها قائمة كجزء جوهرى فى بنية العقل الفردى .

ولذلك يرى جنزبرج — Ginsberg أن دوركايم ، لم يوفق فى تفسير مقولات المنطق من وجهة النظر الاجتماعية(٢) ، حيث أن التفسير الاجتماعى يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب ، فى تحليل أصول المقولات .

وفيما يتعلق بمسألة التمايز بين الصواب والخطأ ، وهى من المقاصد الرئيسية

---

(1) Mouy, Paul, Logique Et Philosophie des Sciences, Paris. 1944. p. 11.

(2) Ginsberg, Morris., The Psychology of Society, London. 1949. p. 59.

للمنطق ، أقام دوركيم تمايزا اجتماعيا بين « المقدس » Sacré وغير المقدس Profane [١] ، واستنادا إلى ذلك الأصل الاجتماعى لفكرة التناقض ، يستطيع الإنسان فى زعم دوركيم ، أن يميز بين الصواب والخطأ ، فأصبحت تلك المسألة المنطقية العامة ظاهرة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، بمعنى أن قيمة الحقيقة فى رأى دوركيم إنما هى آتية من اتفاق الجماعة بما تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير مستمدة من بنية الفكر الجمعى .

ولكننا فى الرد على دوركيم — يجب أن نميز تماما مع « ج . م . بالدوين J. M. Baldwin » [٢] بين الاتفاق الذى أصله الجماعة syndoxique ، وبين الاتفاق غير الجماعى synnomique ، ولقد اصطنع « بالدوين » هذين المصطلحين ، ليعنى بالمصطلح الأول syndoxique تلك الحقيقة أو الأحكام التى يعتنقها الفرد نظرا لعمومها وشيوعها بين الناس ومثل تلك الحقيقة إنما تصدر عن اتفاق الجماعة ، كما أنها تفسر بالجماعة وحدها لأنها من ظواهر المجتمع ومن ثم يكون موضوعها علم الاجتماع .

ولقد قصد بالدوين بالمصطلح الثانى synnomique ذلك الاتفاق التلقائى أو الاعتناق الفردى الذى أساسه اعتناق الحقيقة اعتناقا حرا وهذا هو الاعتناق

---

(1) Durkheim. Emile, Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse, Paris. 1912. p. 207.

(2) Lalande, André., Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, sixième Edition Revue et augmentée, Press Universitaires de France, Paris. 1951. pp. 1089 - 1090.

الحر أو الاذعان الفردى الحقيقة من حيث هى كذلك ، تلك الحقيقة التى تتقبلها العقول الفردية مهما اختلفت الصور أو النظم الاجتماعية ،

ويتمشى مثل هذا النوع الثانى من الإعتناق ، مع طبيعة الفكر وتقدمه ، إذ أن الحقائق أياً كانت انما يتفق عليها الناس ، لا لأنها صادرة عن المجتمع ، وانما لأنها اتفاق طبيعى والصياغ حر لعقول طليقة من قيود المجتمع . وأعتقد أن « بالدوين » استطاع بذلك أن يضع حداً لادعاءات علـم الاجتماع .

وإذا كانت اللغة هى أساس الفكر والمنطق ، كما افترض الاجتماعيون – بصدد تفسير مسألة صلة اللغة بالمنطق ، فان هـذا افتراض خاطىء . فقد تلمس الاجتماعيون السبيل إلى فهم حقيقة المنطق البدائى عن طريق دراسة اللغـات البدائية وأجروميتها .(١)

وعلى هذا الأساس أو الافتراض الخاطىء — درس « لوسيان ليفى بريل » و « مارسيل جرانيت » و « فرانز بواس » اللغـات البدائية دراسة وصفية مقارنة ، وانتهت أبحاثهم ودراساتهم باستخدام المنهج المقارن على أن اللغـة البدائية — على عكس ما هو مألوف فى اللغات الحديثة — انما يغلب عليها عدم الصورية والتجريد .

وذهب دوركيم — إلى أن الانسان لا يفكر تفكيراً منطقياً الا داخل اطار النسق اللغوى الذى ينتسب اليه الانسان فى حياته الاجتماعية ، على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية تعم البناء الاجتماعى برمته .

---

(1) Lévy - Bruhl., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris. 1928 pp. 15-152.

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضمون ، لأنها ليست من خلق الانسان الفرد ، إذ أنها هبطت الينا من عالم الفكر الجمعى ، ويعتبر ذلك فى رأى دوركيم مصدر ثبات اللغة وعمومها (١) ، كما تصبح بالتالى مصدر ثبات الفكر وعمومه بين الناس .

ولكننا فى الرد على دوركيم وأتباعه من سائر الاجتماعيين ، نقول إن اللغة لا يمكن اطلاقا أن تفرض الخطوط الأولى التى بفضلها يعمل الفكر المنطقى ، إذ أن الأفكار ليست مصنوعات لغوية وقد تكون روح المجتمع كامنة فى اللغة ، ولكن تلك الروح بعيدة تماما عن عالم المعانى والمعقولات .

فالفكر سابق على اللغة ، إذ أن اللغة ليست إلا تعبيرا عن تصور أو عن حكم عقلى ، وهو سابق على اللغة بالضرورة ، إذ أننا نفكر أولا ثم نصوغ أفكارنا تلك فى قوالب لغوية وقد تكون اللغة من صنع المجتمع ، ولكن عالم المعانى والمقولات والصور العقلية الخالصة هى من خلق العقل ، وليس الانسان مفكرا أو عاقلا لأنه حيوان اجتماعى ، كما زعم دوركيم ، بل ان الانسان على العكس من ذلك هو اجتماعى لأنه كائن عاقل مفكر ، ولو لم يكن « العقل » لما كان الانسان بما هو إنسان أبدا .

ولقد ذاع الشك فى صحة الأبحاث التى قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بصدد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائى ، ولم يستطع هؤلاء العلماء معرفة خفايا تلك اللغات الغريبة ومفهوماتها ودلالاتها . ولقد اعترف « لوسيان ليفى بريل » نفسه بتلك الصعوبات التى واجهت علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية للالمام بتلك اللغات البدائية نظرا لتعددها ، وتعقد مصطلحاتها وقواعدها

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, p. 619.

اللغوية (١) .

ومن ناحية أخرى — لا يمكن أن نعتبر اللغة وسيلة لسبر غور الفكر الإنساني ، أو الكشف عن الاختلافات العقلية التي توجد بين الانسان ، وهذا ما أكده فرانز بواس في كتابه عن العقل البدائي ، ذلك الكتاب الممتع الذي أسماه The 'mind of Primitive Man (٢) .

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعي القائل بأن اللغة أساس الفكر ، إذ أن العقل — فيما يرى هيجل Hegel هو مصدر اللغة ، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هي من خلق الفلسفة والفكر الفلسفي ، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة ، كما تنمو وتنتعش على صفحة الوجدان (٣) .

* * *

وختاما — لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفي الغليل . وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس علم الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية إلى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكي .

وأخيرا ، بعد استعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ،

---

(1) Lévy — Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuviéme Edition, Paris- 1928 p. 151.

(2) Boas, Frenz , The mind of Primitive Man,. Macmillan, New York, 1911. p. 154.

(3) Hegel, G.W F., The Pheromenology of Mind, trans. By J.B. Baillie, Second Edition, Macmillan, New York. 1931. p. 84.

حيث رأينا أنهم قد تطرقوا إلى تناول أجزاء طفيفة من المنطق فى ضوء اتجاههم بينما ظلت أهم ميزات المنطق ومســائله مثل عملية الاستنباط والاستقراء ، والعمليات المنطقية الرياضية عند المناطقة الرياضيين ؛ وبذلك ظلت أهم أجزاء المنطق الرياضى المعاصر لهم خارج نطاق بحثهم مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته فى استيعابه المنطق .

وبالتالى فان كل ماهو منطق حقيقة فى علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العلم فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبابه . بحيث يبدو أن مجهود الاجتماعيين ليس إلا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم .

مقولات الفكر الانسانى :

وإذا مابدأنا بمسألة المقولات ، فليس من شك فى أن تلك المسألة هى من أهم المسائل التى تعرضت لها الفلسفة . فقد تساءل الفلاسفة عن مصادر تلك المقولات ؛ وهل تخضع لأصول تجريبية ؟ أم أنها تتجاوز حدود التجربة (1) ؟ وهل تفرض المقولات على التجربة من الخارج ؟! أم أنها جميعا مستمدة من عناصر تجريبية ؟

تلك مسائل قديمة أثارها الفلاسفة ، حيث عالج أفلاطون ،فكرة المقولات وحددها فى خمس ، وهى«الوجود» و«السكون» و «الحركة» و«الهو» و«الغير» .

(1) Nelson. Everett, The Relation of Logic to Metaphysics, The Philosophical Review, An International Journal, January, 1949.

والحل النظرة الأفلاطونية فى المقولات ليست منطقية خالصة ، وإنما نجدها ميتافيزيقية فى جوهرها ، إذ أن أفلاطون قد استخدم لفظة « الفكرة L'idée » ليعنى بها « مثال الشيء » (١) . وبهذا المنهج المثالى فصل أفلاطون بين الفكر والوجود فصلا تاما ؛ حيث يميز تماما بين « ماهو معقول » وبين « ما هو محسوس » .

وعلى العكس من ذلك فلم يفصل أرسطو فى مقولاته بين الفكر والوجود، إذ أن « الفكرة L'idée » عنده ، لاتتحقق إلا فى تطابقها مع الشيء موضوع الفكرة ، على اعتبار أن الحقيقة عند أرسطو إنما تتمثل فى تطابق العقل والوجود وفى اتفاق الفكر والأشياء . تلك هى النظرية التطابقية التى استند إليها أرسطو بصدد تفسيره لطبيعة المقولات .

ولذلك كانت النظريه الأرسطية هى منطقية من جهة، وميتافيزيقية من جهة أخرى ، إذ أن المقولات عند أرسطو من حيث أصولها ومصادرها هى « أجناس الوجود Genres de L'Etre » (٢) ، حيث قسم أرسطو الوجود إلى تقاسيم منطقية بتصنيفه المشهور للاجناس والأنواع، ومن ثم أصبحت المقولات الارسطية هى أكثر الاجناس عموما فى الوجود (٣) وأشدها اتصالا بالمعانى والتصورات الكلية .

---

(1) Kant, Immanuel., Crtique de la Raison Pure, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 262.
(2) Mony, Paul, Logique et Philosophie des Sciences, Paris. 1944. p. 20.
(3) Hamelin, O, Le Système d'Aristote. Deuxième Edition Revue. Félix Alcan. Paris. 1931. p. 99.

وعلى حد قول « هاملان Hamelin ، فانه يمكننا أن نرى مقولات أرسطو على أنها « صورية » ، ومن ثم تتصل بأصول « المنطق الصورى » . نظرا لما تتصف به من عموم وتجريد (١) . ولكن Ch, Serrus (٢) فى مقدمته المشهورة لكتاب « كانط » عن « نقد العقل الخالص Critique de la Raison pure » . انما يرى أن مقولات أرسطو ليست بالصورية ، وإنما هى فى واقع أمرها « ماهيات منتزعة » من التجربة .

بمعنى أن المقولات الأرسطية ليست الا تجريدات أو صورا مجردة عن مضمونها الواقعى ، بعكس الحال فى المقولات الكانطية اذ أنها فى رأى Ch. Serus « صور منطقية خالصة ، وليست صورا مجردة ، من حيث أن هناك فارقا أساسيا بين ماهو « صورى Formel » وما هو « مجرد abstrait » » .

وهذا ما يميزه كانط بوضوح فيما يسميه بالمعرفة القبلية A Priori ، والمعرفة البعدية A Posteriori (٣) . واذا استخدمنا لغة كانط ومصطلحاته ، استطيع أن نقول :

ان « المجرد الأرسطى » هو فى حقيقة أمره « بعدى » أى لاحق على التجربة ، أما « الصورى الكانطى » فهو « قبلى » أى سابق على التجربة . وبهذا المعنى أصبحت المقولات عند كانط هى « صور الفكر القبلية » الكامنة فى العقل الخالص ، كما أنها أيضا شروط الفهم الضرورية لقيام المعرفة .

---

(1) Ibid ; p. 100

(2) Kant, Immanuel. Critique De La Raison Pure, Presses Universitaires de France, Paris. 1590 p. XIII.

(3) Ibid : p . 82

وإذا كان «كانط» قد التفت إلى «صور المقولات»، فقد انشغل «هيجل» Hegel، من بعده، بمادة تلك المقولات، وفحوى تلك الصور. ونظر هيجل بذلك إلى «مضمون الفكر». وحاول أن يبتدع منطقا جديدا يبحث في «مادة الفكر» ويتعلق «فحوى المقولات»، ولا يقيم وزنا لصوريتها أو فراغها الكانطي.

ذلك هو «منطق الفحوى» أو المضمون الذي التفت اليه منطق الجدل الهيجلي، معترضا به على المنطق الصوري الكانطي، إذ حاول هيجل أن ينظر إلى مضمون الحكم والفكر دون الالتفات إلى صوره أو أشكاله. وبهذا الفهم الهيجلي ارتبط الفكر بالتاريخ، إذ أن التاريخ هو المصدر الخصب لمضمون الفكر. فلم يلتفت كانط إلى التاريخ، ولم يؤكد تاريخ الفكرة، ولم يعرف كانط أن لهذا التاريخ قانونا ومنطقا، وهذا ما اعترض به «هيجل» على كانط ورفض أرجاع الحقيقة إلى مجرد قوانين صورية في العقل، إذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ، تصبح «حقيقة غير ذات مضمون»، ولكننا نجد أن الحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقاءها؛ حيث أن الحقيقة تاريخا في النفس وتاريخا في الوجود.

وبذلك حاول هيجل أن يقيم «قنطرة» بين العقل والوجود الواقعي، وأصبح «كل ماهو واقعي هو معقول، وكل ماهو معقول هو واقعي» وفي هذا المعنى يقول هيجل في كتابه «فينومينولوجيا العقل The Phenomenology of mind».

«اذا قلنا ان المقولات عارية تماما عن الواقع. فان ذلك القول يعني أنها لاتتضمن في ذاتها أية حقيقة. لأنها تظل حقيقة صورية دون أن تصبح حقيقة كاملة. واذا ظلت الحقيقة صورية خالصة، دون أن تلتبس بالواقع، فهي

تجـريد فارغ ، اذ أنها حقيقة منفصلة عن مضمونها ومحتواها(١) » .

ومن هذا القول يتضح أن «الواقع» و« المعقول » شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد ليس صوريا ، لأنه ليس عاريا عن المادة والمضمون ، بل هو شيء خصب، ممتلىء بالتنوع والاختلاف والحركة والحياة لأنه زاخر بالمتناقضات .

ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من المنطق الذى يضحى بالخصوبة والحركة والتاريخ ، من أجل التزام الضيق الصورى ، وعاب هيجل على كانط حين يقول بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنها عارية عن الواقع والمضمون .

ومن ثم يكون الفارق الأساسى بين المنطق الهيجلى والمنطق الكانطى ، هو أن هيجل قد استبدل المنطق الصورى بمنطق الجدل ، وفصل صور المقولات عن محتوياتها ، بتأكيده على ذلك المحتوى الواقعى والتاريخى للفكر والمقولات(٢).

على اعتبار أن « فحوى المقولة » ومضمونها هو الذى يحدد صورة تلك المقولة ويرسم اطارها ، ففى هذا المحتوى يتجلى المضمون الداخلى للفكر ، ومن خلاله تعيش الفكرة ، وتنتعش ، لما يتميز محتواها من خصوبة وامتلاء .

وليس مضمون المقولة الهيجلية ، ثابتا ، وانما هو مضمون متغير ، لا يستقر على حال ، تلحقه « الصيرورة » الدائمة لارتباطه المستمر بالواقع ، واحتكاكه الدائم بحركة التـــاريخ ، فلقد صدرت « مثالية » الفكر الألمانى عن « واقع » الثورة الفرنسية (٣).

(1) Hegel, G.W.F., The phenomenology of Mind, Trans. by Baillie, Second edition, London. New York. 1931 pp. 329-330.

(2) Marcuse, Herbert., Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory, Beacon Press, Beacon Hill, Boston 1950 P. 121.

(3) Ibid;

وهذا هو المثال التاريخى الحى الذى أخـذ به هيجل ، كى يؤكد ارتبـاط الفكر بحركة التاريخ ، وكى يفسر صلة العقل بالواقع من حيث أن العقل هـو بالضرورة قوة تاريخية يخضع لها كل من فى الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفـكر . بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطوارة ، ليس الا مراحل فكرية عامة (١) . ولذلك كان « هيجل » فيما يقول « ما نهايم » هو الذى دفع بالفكرة الوضعية إلى الأمام ، حين ربط « المطلق » بعملية التـاريخ ، والروح بعجلة تطور العالم (٢)

ويرى « هيجل » ، أن كل فكرة هى « خصبة ممتلئة » وليست جوفاء ، كما أنها تحيا وتتطور ، وأن الحقيقة فى ذاتها وفى فحواها ، إنما هى فى تغير دائم ، حيث أن الجمود هو الموت والثبوت هو العدم .

والفـكرة عند « هيجل » وظيفتان — إحداهما منطقية ، بمعنى أن الفـكرة تحمل فى طياتها مبدأ لتوكيدها وبقائها . أما الوظيفة الثانية ، فهى ديناميكية ، بمعنى أن الفكرة تنكر ذاتها وتناقضها ، لأنها تحمل أيضا مبدأ لنفيها . وهـــذا النفى يثير فى الفـكرة « أزمة باطنية » ، تجبرها على « الحركة » و « النمو » و « التقدم » ، حين تخرج عن إنطوائها إلى عالم أكثر خصوبة ، وحين يأتلف الضدان فى وحدة أعلى هى « التركيب » بين « الفكرة » و « نقيضها » .

ومثال « هيجل » على ذلك ما قام به الفـكر الألمانى الكانطى ، حين ألف بين الفكر الفرنسى العقلى والفكر الانجليزى الامبيريقى . فى فلسفة وحيدة تجمع

(1) Ibid : P. 10.
(2) Mannheim, Karl. Essays on Sociology of Knowledge, London, 1952 p. 175.

بينهما(١). ومعنى ذلك أن « هيجل » قد إكتشف « مقولة النفي أو التناقض » لا من حيث أنها « مقولة منطقية » ، بل من حيث أنها « مقولة فلسفية ميتافيزيقية » مقولة تستند إلى « جدل باطنى » ، من حيث أن الجدل هو مصدر الفكر وأساس المقولات .

« فالوجود » مثلا هو أولى المقولات التى تقابلها مقولة « العدم » ، ومن ثم ينتقل الفكر بين « الوجود » و « العدم » ويخرج من ذلك التناقض القائم بينهما ، حين يوفق بين « الوجود » و « العدم » فى مقولة أعلى هى « الصيرورة » ، إذ أنها مركب يجمع بين النقيضين ففيها « ما هو وجود » وفيها « ما هو عدم » .

ومعنى ذلك أن الحقيقة الهيجلية كامنة فى الصيرورة والحركة ، كما أنها وليدة « الصراع » القائم فى الوجود ، كما أنها أيضاً وليدة « الخصب » الذى يعمل فى قلب الوجود . أى أن الحقيقة تنتقل من الوجود إلى السلب إلى الصيرورة ، ولا تخمد أو تنكمش وإلا أصابها الموت ولحقها الذبول ، إن لم تتسرب إليها ثانية عناصر النفى والتناقض فتبعث فيها الحياة ، وتضفى على وجودها غنى وخصوبة حين تبحث عن الجديد ، وتتجه نحو التقدم .

فلسفة هيجل والنظرية السوسيولوجية :

إزاء هذا الموقف الهيجلى بصدد الفكر والمعرفة والوجود — نستطيع أن نتساءل : هل يمكن إعتبار ميتافيزيقا هيجل منهجا رئيسيا للفكر الاجتماعى والتاريخى ؟ وإلى أى حد كانت فكرة التحول الهيجلية مصدرا أساسيا من

(1) Marcuse, Herbert, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, Beaon Press, Beacon Hill. Boston .1960, P, 16.

مصادر علم الاجتماع الماركسي والمانهايمي ؟ وكيف كانت الفلسفات السابقة على ظهور علم الاجتماع الوضعي ، مهدا فكريا خالصا لصدور النظرية الاجتماعية في المعرفة والمقولات ؟.

لا شك أن هيجل في ربطه الديالكتيكي بين حركة الفكر وحركة التاريخ قد وصل بين العقل والواقع ، وربط بين المنطق والتاريخ ، أو بكلمات أكثر دقة ، نستطيع أن نؤكد أن النزعة الهيجلية كانت حلقة الاتصال بين الفلسفة وعلم الإجتماع حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ . حين جعل هيجل من الفكرة قوة منبثة في قلب الواقع ، تعبر عن نبضه وحركته وإنتماشه .

وبذلك ساعدت النظرية الهيجلية على ظهور النزعات التاريخية ، وكانت سببا مباشرا لصدور النظرية الاجتماعية وظهورها على مسرح الفكر الإنساني ، وهذا ما أكده « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » في كتابه « العقل والثورة Reason and Revolution » والذي جعل له عنوانا ثانويا « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية Hegel and the Rise of Social Theory » .

حيث صدرت عن هيجل البذور الأولية للاتجاهات الوضعية والماركسية في علم الاجتماع . فقد قرأ « أوجست كونت Auguste Comte » منذ حداثته كتابات « هيجل » حيث ذكر « كونت » في إحدى رسائله إلى صديقه d Eichthal في ١٠ ديسمبر ١٨٢٤ ، الذي كتب إليه يقول : إنه « يعتبر هيجل واحدا من كبار الميتافيزيقيين الذين توصلوا بالميتافيزيقا إلى فكرة النسبية عن طريق الجدل الديالكتيكي »(١) .

---

(1) Comte, Auguste. Système de Philosophie Positive, Edition Commémorative, Paris, 1942, P. 12.

وإذا كان هيجل قد تمكن من العثور على مفتاح التاريخ فى ديالكتيك الفكرة ، فقد كان الوضعيون يرون أن هذا المفتاح التاريخى يتمثل فى اكتشاف « القوانين » والتعميمات التى تفسر التغيرات الاجتماعية والتطـــورات التاريخية ، مما جعل « كونت » يقول « بالديناميكا الاجتماعية » كى يعبر بهذا العلم التغيرى الذى إصطنعه محاولة لتحديد فلسفة التاريخ ورسم حدود التطور العقل الإنسانى فى ضوء قانون الحالات الثلاث .

وإذا كان لفكرة التحول الهيجلية أثرها فى فلسفة التاريخ وفى علم الاجتماع الديناميكى عند « كونت » ، فقد كان لها أيضاً صداها عند أصحاب المادية الجدلية لدى الماركسيين ومن نحا نحوهم . ولعلنا نعلم — أن المادية الجدلية كفلسفة من فلسفات المادة ، لا تهتم بالمادة فى صورة جماد ولكنها تنظر إلى المادة وقد « عملت فيها يد الإنسان وعقله » .

واهتمت المادية الجدلية فلسفيا ومنطقيا « بمادة » الأحكام ولم تلتفت إلى « صورتها » ، ومن هنا صدرت تسميتها « بالمادية الجدلية » . من حيث أن صور الأحكام لها وجودها الذهنى ، أما الوجود الحقيقى عند ماركس فهو الوجود المادى ، ذلك الوجود الذى يتفاعل فيه فعل المادة بعقل الإنسان وفكره .

ولقد كان « ماركس » فخورا كل الفخر ، إذ أنه أخذ منطق هيجل الجدلى ثم قلبه رأسا على عقب[1] . فإذا كان هيجل قد ابتدأ بالفكر ثم انتقل إلى الطبيعة ، فإن الماركسية قد عكست الوضع ، فبدأت المادية الجدلية بالطبيعة ثم انتهت أخيرا إلى الفكر .

ولقد اتفق الماركسيون مع هيجل ، بأنه قد أصاب فى اعتباره « التناقض »

---

(1) Collingwood, R G, The Idea of Histo y, Clarendcn Press, Oxford, London 1946 p. 123.

بخطوة أساسية فى سبيل التوصل إلى الحقيقة ، واستفاد الماركسيون من هـــذا الإكتشاف ، وأصبحت الحقيقة فى نظر الماركسى وليدة التناقض والصراع ولابد من رفع ذلك التناقض ، والعمل على إزالة الصراع .

وإذا كان الجدل الديالكتيكى الهيجلى ، يتجه فى نهاية التاريخ نحو تحقيق الحرية ، فإن المادية الجدلية ، إنما تهدف تاريخيا نحو تحقيق المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، حيث أن المشكلة الأساسية لفلسفة المادية الجدلية هى مشكلة الانسان وشقاؤه فى حياته العملية ، وغاية المادية الجدلية تحتم حل مشكلة الانسان ، عن طريق الإيمان بحتمية الحل الاشتراكى ، بقصد تطوير العالم وتغيير الإنسان .

وليس من شك أن هناك قدرية فى الاتجاه الماركسى - فكما اعتبر كونت - الحالة الوضعية هى النهاية ، فإن ماركس قد نظر إلى الاشتراكية العلمية على أن غايتها إنما تتجه فى النهاية نحو مجتمع بلا طبقات .

وليس من شك أيضاً — أن الجدل الماركسى لم يعد كما هو الحال بالنسبة لهيجل — نوعا من البحث النظرى الميتافيزيقى — فلم يكن الجدل الماركسى جدلا منطقيا ، بل لقد صار « تحليلا واقعيا » للقوى الاجتماعية فى سيرها وصراعها التاريخى .

فإذا كان هيجل « ديناميكيا » فى تصويره المطلق « لتطور الفكرة » ، فإن ماركس كان ديناميكيا هو الآخر فى تصوره الجدلى « لتطور المجتمعات » . وإذا كانت « الفكرة » هى التى تحدد التاريخ عند هيجل — فإن « التاريخ » عند ماركس ، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذى يحدد « الفكرة » .

المدرسة الفرنسية الجديدة :

وهكذا ارتبط مصير الجدل الهيجلى بدخوله فى صلب الفكر الاجتماعى ،

وظهور التيارات المادية والوضعية والماركسية ، كبدايات أولية لنشأة علم الاجتماع ، أما فى ميدان الفكر الفلسفى ، فقد صدرت عن هيجل « المدرسة الفرنسية الجديدة » .

تلك المدرسة التى قادت حركة مضادة للوضعية والآلية ، والتى أنكرت الجبرية والحتمية المادية ، ودافعت بحرارة عن « الروحية والغائية » ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية من أمثـــال « رافيسون Ravaisson » و « لاشيلييه Lachellier » و « اميل بوترو Emile Boutroux » وظهرت هذه الطبقة كى تقاوم وضعية كونت ، وتناهض مادية ماركس .

فليس العالم كما يتصوره الوضعيون والماركسيون حقيقة مادية تسيطر عليه العلية الآلية ، إذ أن « مبدأ الحتمية » أو « السببية المادية » ، ينبغى فى رأى رافيسون أن يتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية . ولذلك حاول «رافيسون» أن يؤكد « حقيقة الروح » عن طريق القول بأن تلك الروح هى « الجوهر الكامن » وراء حقيقة وظاهر الكون المادى[١] .

والفكر عند « لاشيلييه » لا يخضع لتلك الحتمية الآلية التى يقـــول بها الوضعيون ، وإنما يتميز الفكر بأنه نشاط تلقائى حر يقوم به الانسان المفكر ، إذ أن المعرفة فى ذاتها هى « دالة الحرية » ، والمعرفة ممكنة عند «لاشيلييه» لما تتميز به الروح الخلاقة من تلقائية وابتكار .

وحاول « اميل بوترو » رائد المدرسة الفرنسية الجديدة أن يدعم حقيقة الحياة الروحية عن طريق القاء الشك فى قيمة المعرفة العلميـة ومبلغها من اليقين[٢] . على اعتبار أن العلم ليس كما تدعى الفلسفة الوضعية « هو القوى

---

(1) Colingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon Press, Oxford. London. 1946 p. 185.

(2) Ibid ; P. 186.

الوحيد الممكن للمعرفة ، وإلا انطبع العقل بطابع الجمود ، وهو طابع غريب عنه ومن ثم تكون النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هي اختزال العقل إلى لون من ألوان الطبيعة المادية .

ولقد كانت لفلسفة « Cournot » ، عن الصدفة ومبدأ الحتمية رد فعلها الفلسفي المباشر عند « بوترو » فكان لتلك الفلسفة صداها المباشر في الالحاح بالعودة إلى « الاتجاه العقلي Rationalism » ، وتأكيد فكرتي « الروح » و « الحرية » (١) . ويرى رايموند باييه Raymond Bayer ، أن أصول الاتجاه الفلسفي عند بوترو ، إنما ترجع إلى أصلين فكريين استمدهما من Claude Bernard من ناحية . وفون هارتمان Von Hartmann من ناحية أخرى (٢) ، ومن التقاء هذين التيارين : التجريبي عند « برنارد » والتطوري عند « هارتمان » استطاع « بوترو » أن يكون لنفسه فلسفة روحية تقوم على الايمان العقل والحرية .

فهاجم الحتميين القائلين بالجبرية ، وأثار الكثير من المسائل الفلسفية ، التي تدخل في صلب الميتافيزيقا ، كمسألة « الضرورة » ان كانت نسبية أم مطلقة ، ومسألة « القانون الطبيعي » وامكان تحقيقه ، ومشكلات العلية والزمان والمكان ومصادرها في الفلسفة وعلم النفس والتاريخ .

ولقد أنكر « إميل بوترو » مبادىء العلية المادية ، واعترض على القول بالحتمية في الطبيعة ، وأكد الحرية في مقابل الجبرية (٣) . وبالرغم من تلك

---

(1) Bayer, Raymond., Epistémologie et Logique, Depuis Kant. Jusqu' à nos Jours, Univers Paris 1954. p. 125.

(2) Ibid : p. 18.

(3) Ibid : p 125.

الحركة المضادة للوضعية التى أثارها « اميل بوترو » إلا أنه قد حاول أن يوثق الصلة بين روح الدين وروح العلم(١) ، وأكد انبثاق الفلسفة والعلم عن روح الفكر الدينى منذ صدرت فلسفات اليونان الأولى فى عصر ماقبل سقراط (٢).

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نقول بأن المدرسة الفرنسية الجديدة التى قامت بزعامة « لاشيلييه » و« اميل بوترو » قد أثارت الكثير من المسائل الميتافيزيقية . وتعرضت لشتى مشكلات الفكر الفلسفى ، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة مقولات الفكر الانسانى . وما ثار حولها من مناقشات الفلاسفة ، حين تناولوا كثيرا من المسائل المتخلفة عن مذهب كانط وميتافيزيقا هيجل .

وفى ضوء مناقشات فلاسفة المدرسة الجديدة ، صدرت المدرسة الفرنسية الاجتماعية ، وفى هذا الجو الفكرى الفلسفى ؛ ظهر « اميل دوركايم » وتلامذته المعاصرون له من أمثـــال لوسيان ليفى بريل ومارسيل موس والبير بايبه «Albert Bayer» .

ولعل اميل دوركايم ، قد إستقى بين جدران وأروقة «Ecole Normale» مايحمله على دراية بأصول تلك المسائل المطروحة أمام الفكر الفلسفى فى عصره ، فدرسها دراسة فلسفية كاملة حين تلقاها من دروس أساتذته من أمثال ، اميل بوترو وشارل رينوفييه Renouvier (٣) .

وحاول دوركايم أن يقف من تلك المسائل الفلسفية موقفا ايجابيا ، وأن

(1) Boutreuz, Emile., Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine, Flammarion, Paris. 1947. P. 344.

(2) Ibid : P.2.

(3) Durkheim, Emile, Sociology and philosophy. trans. by D F. Pocock, an Introduction by J. Peristiany, Cohen & West, London. 1958 p. XXXIX

يفسرها تفسيرا اجتماعيا ، كما حاول أيضا أن يقدم لها حلولا من وجهة نظره الإجتماعية . وفى هذا الصدد يقول اميل بربيه Brehier . فى تاريخ الفلسفة :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيمى أنه يتعين عليه أن يضع ويقدم حلولا لمسائل من صميم اختصاص الفلسفة . وما يهمنا فى هذا الصدد هو هذا التحويل للمشكلات الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية(١) » .

من تلك الكلمات التى ساقها المؤرخ الفيلسوف اميل بربيه يتضح لنا أن مدرسة دوركايم الاجتماعية قد قامت بمحاولة كبرى بصدد نقل أو تحويل مشكلات الميتافيزيقا وتفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ولكن ماهى تلك المشكلات التى طرقها اميل دوركايم فى ميدان الفلسفة ؟ وهل قدم علم الاجتماع بصددها حلولا نهائية ؟

ليس من شك أن اميل دوركايم قد حاول أن يقيم نظرية المعرفة ، وأن يضع أساسا نظريا لعلم الاجتماع ، فاصطدم بميدان الميتافيزيقا ، وتعرض لمشكلات الفلسفة فى المعرفة والمقولات .

وليس من شك أيضا أن اهتمام علم الاجتماع الدوركيمى بمسألة مقولات الفكر ومشكلات المعرفة ، يرجع الى أن دوركايم وليفى بريل ، ومارسيل موس فقد حاولوا جميعا ، الرد على تحليلات الفلاسفة والاعتراض على مناقشاتهم بتأكيد الأصل السوسيولوجى للمعرفة ، وتفسير المقولات من وجهة النظر الاجتماعية ، عن طريق الكشف عن المصادر الثقافية والاجتماعية لأفكارنا عن

---

(1) Brehier, Emile , L'histoire De La Philosophie, Paris. 1932 p. 1 29.

الزمان والمكان والعلية والعدد .

ولكن — تلك المقولات ما مصادرها ؟ وما أصولها فى الفكر الفلسفى ؟ وكيف ناقشها الفلاسفة طوال تاريخ الفكر ؟ وكيف تعددت حولها مختلف وجهات النظر ؟ .

تقييم الزمان الدوركيمى :

ولنبدأ بمقولة الزمان ، ولنحدد طبيعة تلك المقولة الميتافيزيقية بمناقشة أصولها ومصادرها فى الفلسفة ، حتى تتبين لنا الفوارق الأساسية بين الزمان الاجتماعى والزمان الميتافيزيقى .

إن التصور الأفلاطونى لفكرة الزمان ، هو تصور استاتيكى دائرى يستند إلى تتابع الحركة الرتيبة المطلقة للاجرام الفلكية ، بمعنى أن الزمان كما عرفه أفلاطون فى « طيماوس » هو الصورة المتحركة للأبدية (١) فالزمان الأفلاطونى هو زمان يتميز بالسرمدية والحركة الدائمة ، إذ أنه زمان أبدى خالد لا ينقطع ،

وعلى غرار أفلاطون ، ربط أرسطو بين الزمان والحركة ، إلا أن أفلاطون قد اعتبر الزمان هو الحركة فى ذاتها ، أما أرسطو فقد اعتبر الزمان هو مقدار الحركة (٢) ، كما أن « لانهائية » الزمان الأفلاطونى ليست أفقية كلانهائية الزمان الأرسطى .

حيث أن الزمان الأفلاطونى دائرى مقفل يتألف من دورات متعاقبة فى الزمان ، تلك التى تبدأ بالميلاد وتنتهى بالموت ، أما الزمان الأرسطى فهو زمان

---

(1) Lalande, André., La Raison & Les Normes, Hachette, Paris, 1948, P. 34.

(2) Hamelin, O., Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation, Presses Universitairesde France, Paris, 1952, p.44.

يسير فى خط مستقيم ، ويستند إلى فكرة « الآن » حيث أن الآن هو الذى يحدد الماضى والمستقبل فى حركة مستقيمة أفقية متجانسة .

ولذلك اعتبر أرسطو الزمان هو « مقدار الحركة » أو هو « عدد الحركة المقاسة »(١) المحددة باللحظات والآنات فالزمان الارسطى إذن ليس مطلقا كالزمان الافلاطونى ، وإنما هو زمان طبيعى حسى يقاس بالحركة ، أى أنه زمان الساعات لأنه زمان معدود مقاس ، والمعدود هو « الآنات » المتوالية المتتابعة فى حركة أفقية مستقيمة .

وبهذا المعنى الارسطى ، أصبح الزمان نوعا من العدد أو المقدار أو الكم ، إذ أن الزمان مثل العدد له ناحيتا الإتصال والإنفصال . ونحن لكى نشعر بحركة الزمان وقياسها ، لابد وأن ننظر اليه على أنه « كم منفصل » وأن نميز فى الوقت ذاته ، بين « العدد المعدود » أو القابل للعد ، وهو العدد الموضوعى ، وبين « العدد الذاتى » ، أو العدد كفكرة يكونها العقل كوسيلة للعد .

وفى ضوء هذا التمييز الزمانى العددى ، نقول : إن العدد القابل للعد هو الزمان المتصل ، أما العدد كوسيلة للعد هو الزمان باعتباره كما منفصلا (٢) .

وخلاصة القول ان تعريف الزمان بالعدد أصبح فى الميتافيزيقا مسألة مشهورة وضعها أرسطو ، إذ أن الزمان ليس خاضعا للقياس والموضوعية ، وإنما الزمان فى النفس ، والعدد لايوجد إلا فى النفس العادّة .

وليس من شك أن التصورية الأرسطية لفكرة الزمان ، تصوريه خاطئة ،

---

(1) Hamelin. O., Le Système D'aristote, Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris. 1931. p. 295.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى « الزمان الوجودى » مكتبة النهضة القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٥ .

لأنها خلطت بوضوح بين فكرة الزمان وفكرة المكان ، إذ أن الزمان الأرسطى يستند فى حقيقة أمره إلى مكان « الآن » فى ذلك النسق الحركى المتتابع للآنات المتوالية .

ولكن الزمان لاينقسم ، لأننا إذا قسمناه الى « آنات » أو « لحظات » فسوف يتحول الزمان إلى مكان ، الأمر الذى لانستطيع معه الرد على حجة السهم المشهورة لدى « زينون » فليس لدينا إلا أن نرفض ذلك الحل الأرسطى لمسألة الزمان ، وأن نعرض عما جاء به بصددها من افتراضات تتعلق بفكرة « الحركة المحدودة » ، والزمان المنقسم ذى الآنات المتوالية .

حيث أن « ديمومة الزمان La durée » فيما يقول برجسون ، هذه الديمومة هى ذاتها كثرة كيفية Multiplicité Qualitative (١) لا تمت بصلة ما إلى العدد « كم » أو الزمان نمو عضوى وليس « كما » متزايدا ، إذ أنه يتميز « باللاتجانس Hétérogènéité » بمعنى أن الديمومة الزمانية لاتقبل التفكك أو التكميم فليس الزمان « كما » أو « عددا » فيما ظنت التصورية الأرسطية .

وأكبر الظن — أن خطأ التصورية اليونانية للزمان ، يرجع إلى أن الفلاسفة القدماء قد مزجوا بين نظرياتهم فى الزمان وبين فلسفاتهم فى الوجود ، حيث كان الفيلسوف اليونانى القديم ينظر إلى الزمن من خلال الوجود فربط بذلك بين عالم الفكر والمقولات من ناحية ، وبين عالم الوجود من ناحية أخرى .

فقد حاول أفلاطون مثلا — أن يوفق بنظريته فى المثل بين فكرة السكون البرمنيدى ، وفكرة التغير الهرقليطى ، وتتعلق هاتان الفكرتان بالوجود

(1) Bergson, Henri., Essai, Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience, Neuvième Edition, Alcan, Paris, 1911. p. 174.

والحركة والزمان ، وحل أفلاطون ذلك التعارض القائم بين الحركة والسكون ، بأن وضع الزمان الثابت والوجود الساكن فى عالم المثل ، أما الزمان المتحرك والوجود المتغير فهو يلحق بعالم الأشباح ويتصل بعالم المحسوسات.

ولقد ارتبطت نظرية الزمان الأرسطية بنظريته فى الوجود ، حيث ربط ارسطو مسألة قدم الزمان ولا نهائيته بفكرته عن قدم العالم ، فلم يأخذ أرسطو بفكرة اللانهائية الدائرية المقفلة التى قال بها أفلاطون ، وإنما يؤيد لا نهائية الزمن فى المستوى الأفقى وفى اتجاهه المستقيم ، ولذلك كان الزمان الأرسطى يتصف بالقدم لأنه زمان لابداية له ، وبالتالى ، فهو زمان قديم قدم العالم .

وإذا كانت التصورية اليونانية القديمة لفكرة الزمان قد ارتبطت فى أساسها بفلسفات اليونان فى الحركة ونظراتهم فى الوجود ، إلا أن التصورية الحديثة تتصل برمتها بنظرية المعرفة . فقد انقسم الفلاسفة فى العصر الحديث حول فكرة الزمن ، وظهرت فى نظرياتهم فى المعرفة مختلف المدارس « الواقعية » و « التصورية » .

ويقول الواقعيون بواقعية الزمان فى الخارج على اعتبار أن الزمان عند التجريبيين هو ظاهرة فيزيقية أو امبيريقية تخضع للكم والقياس والملاحظة (١) ، أما التصوريون فقد ردوا فكرة الزمن إلى عالم « التصورات » .

ويعدنا المذهب الديكارتى — بمثال للواقعية الزمانية حيث أن الزمان عند ديكارت له أساس واقعى ، كما يستند إلى فكرة اللحظة أو البرهة الحاضرة (٢)

---

(1) Alexander. S., Space-Time & deity, Macmillan, London. 1934. p. 36.

(2) Bergson, Henri., Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience. Neviéme Edition, F. Alcan. 1911. p. 159.

تلك الفكرة التى تميز الخلق المستمر عند ديكارت، إذ أن فكرة الخلق الديكارتية هى عبارة عن لحظات متتابعة ، وهذه اللحظات هى خواص ذاتية للأشياء باعتبارها مخلوقات .

وليس من شك فى أن النظرية الواقعية الزمانية لم تتخذ مبناها الكامل إلا عند « اسحق نيوتن » مؤسس علم الطبيعة ، حيث رأى « نيوتن » أن العلم الفيزيقى يحتاج مقدما — لإمكان التفسير العلمى — إلى افتراض واقعية الزمان والمكان ، وقيام كل منهما فى وحدة لامتناهية مطلقة متجانسة الأجزاء .

ومن ثم حاول « نيوتن » أن يعطى حلا لمسألة الزمان والمكان ، وأن يقرر طبيعة فكرة الزمن ، فطلع علينا بفكرة « السرعة » المنتظمة « Une Vitesse Uniforme » حيث أن كل السرعات فى رأى نيوتن إنما تتألف من عنصرين رئيسيين :

أولهما « العنصر المكانى » الذى تبدأ منه الحركة ثم تنتهى ، وثانيهما « العنصر الزمانى » ويقصد به زمان السرعات المستغرق فى سائر الحركات (١) والذى هو أيضا زمان الحركات المستغرق فى سائر السرعات . وإستنادا إلى ذلك الفهم ، أكد نيوتن واقعية الزمان بتعريفه الذى يتعلق بالسرعة والحركة ، وخيل اليه بذلك أنه قد وضع حلا نهائيا لمشكلة الزمان .

ولقد اعترض « أوكتاف هاملان Octave Hamelin »(٢) على نظرية الزمن

(1) Hamelin. Octave, Essai Sur Ler Eléments Principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, Paris, 1952. p 52.
(2) Ibid, P. 53

التى يقول بها نيوتن ، فليس الزمان هو السرعة المنتظمة ، إذ أن ذلك يتطلب منا أن نعرف مقدما طبيعة الزمان الذى مضى ...، وهل مضى هـذا الزمان على نمط واحد؟ وهل مازال يمضى فى شكل متساو رتيب ؟!! أم أن الزمان يمضى على غير نمط ، وفى سرعات غير متساوية ؟ وهل تستطيع آنات الزمان المتتابعة أن تقع فى سرعات أ كثر أم أنها قد تبطىء كى تقع فى سرعات أقل ؟ . وتلك مسائل عديدة أثارها « هاملان » فى الرد على واقعية نيوتن ، بل وفى رفض التصورية الواقعية برمتها .

وفى مقابل المدرسة الواقعية للزمان ، ظهرت المدرسة التصورية التى يمثلها «ليبنتز» أصدق تمثيل ، حيث وجه « ليبنتز » الكثير من الإنتقادات والاعتراضات التى تتهافت معها واقعية كل من « ديكارت » و « نيوتن » .

فليس فى فكرة الزمان ما يشير إلى جوهريتها الشيئية ، ولا تتصل مقولة الزمن بعالم الأشياء الواقعية . فالزمان عند « ليبنتز » أمر تصورى بحت، وينبغى فى رأيه النظر إلى الزمان والمكان على أنهما مجرد اعتبارات فى الذهن ، فلكى تكون لدينا فكرة عن المكان يجب أن نتصور « علاقات مواضع الأشياء » كما أن اللحظات التى تقع خارج الأحـــداث لا وجود لها ، فهى ليست إلا تتابع الأحداث من وجهة النظر التصورية الخالصة .

ومعنى ذلك أن المكان هو كتصور عقلى ليس إلا نظام تواجد الأشياء معاً أى نظام «التصاحب فى الوجود» ، بينما يكون الزمان هو نظام « التتابع للاحداث » وكل من نظام التصاحب فى الوجود ، ونظام التتابع فى الأحداث ، هما من قبيل التصور العقلى ، ولذلك فهما تصوريان فحسب .

وفى نطاق هذين المذهبين الواقعى والتصورى عند « نيوتن » و « ليبنتز »

نستطيع أن نتفهم موقف كانط ، الذى تكونت نظريته على أساس وجهتى النظر الواقعية والتصورية . حيث قبل « كانط » من نيوتن حاجة العلم الفيزيقى إلى افتراض واقعية الزمان والمكان ، فى وحدة لا متناهية مطلقة « متجانسة الأجزاء » .

ولكن كانط رفض الواقعية النيوتينية لأنها لا تستطيع أن تفسر معنى الكلية والضرورة ، فلابد إذاً من رفض التصورية الواقعية عند نيوتن ، والقول بأولية الزمان والمكان من حيث كونهما ضروريين وكليين .

فليس الزمان الكانطى تصورا مبيريقيا مشتقا من التجربة أياً كانت ، ولكن هو ذلك التآنى La simultaneité[1] المشاهد فى تتابع الأحداث والذى يتجلى فى سياقها .

فليس من شك إذن أن الزمان هو تصور ضرورى لأنه يخدم فى قيام كل « حدس Intuition » ، كما أنه وإن كان تصورا معطى Donné من ناحية فهو « قبلى a Priori » من ناحية أخرى .

ومن ذلك يتضح أن « ليبنتز » كان على حق فى إنكاره على « نيوتن » بصدد واقعية الزمان والمكان ، لأنهما نظامان ذهنيان لعلاقات الأشياء والأحداث .

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما إلى مجرد ماهيات أو تصورات عقلية على ما يقول « ليبنتز » وهذا هو الاعتراض الرئيسى الذى اعترض به « كانط »

---

(1) Kant, Immanuel, Critique de la Raison Pure, Traduction Française, avec Notes Par. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. p. 61.

على « ليبنتز » فإن الزمان الكانطى ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة une forme pure فى « الحدس الحسى » L'intuition sensible [١] .

ومن هنا ينكر « كانط » على « ليبنتز » الصفة الخالصة لفكرة الزمان ، إذ أن الزمان الكانطى من معطيات الحساسية ، لأنه « صورة الحس الداخلى La forme de sens interne » [٢] ، أى أنه صورة الحدس ، ومن ثم كان الزمان الكانطى « حدسيا » من ناحية و « أوليا » من ناحية أخرى ، إذ أنه صورة أولية من صور الحساسية ، ولذلك يصبح الزمان هو « الشرط الصورى والقبلى La Condition formelle a Priori لكل الظاهرات على العموم .

وهكذا تكونت التصورية الترانسندنتالية الكانطية لفكرة الزمان ، على أساس نظريتى « نيوتن » و « ليبنتز » ، فقد قبل كانط من الأول فكرة الزمان والمكان كأساس للعلم ولكنه رفض واقعيته وحين قبل من الثانى موقفه التصورى حيالهما ، رفض كانط اعتبارهما تصورات جوفاء ، وأكد أنهما « حدوس أولية » ، حيث أنهما صور قبلية لكل إحساس عند بنى الإنسان ، وهذه هى التصورية الترانسندنتالية .

وليس من شك فى أن « ليبنتز » قد وقع فى خطأ التصورية الأرسطية ، حين نظر إلى الزمان على أنه « نظام التوالى L'ordre des Successifs » [٣] ،

(1) Ib'd : p. 62.

(2) Kant, Immanuel, Critique de la Raison pure, p. 63.

(3) Hamelin, Octave, Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. p. 45.

أو بما أسماه بـ « نسق المتواليات الممكنة » ، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز هو نظام النسب والاضافات القائمة بين الأشياء والموجودات .

ولقد اعترض « اوكتاف هاملان Octave Hamelin » بأن هناك غموضا واضحا في موقف « ليبنتز » وتصوره لفكرة الزمان ، إذ أنه مزج في تصوريته الزمانية بين التصور المكاني والتصور الزماني ، وخلط ليبنتز بوضوح بين الحركة والامتداد ، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز مساويا الكمية سواء بسواء[1] .

ولقد كانت آفة « كانط » — فيما يقول برجسون Bergson »[2] أنه اعتبر الزمان وسطا متجانسا ، ولم ينتبه كانط إلى أن الزمان هو « الديمومة La Durée » الواقعية من الآنات واللحظات المتداخلة .

فإذا ما اتخذ الزمان الكانطي صورة الكل المتجانس ، فإنه يكون قد عبر عن المكان . إذ أننا إذا ما وضعنا الديمومة في حيّز مكاني ، فإن ذلك يكون بمثابة إقامة التعاقب في قلب التعاصر ذاته ، وفي ذلك تناقض صريح[3]. هذا هو مضمون الاعتراض البرجسوني على التصور الكانطي لفكرة الزمان .

وهناك اعتراض من نوع آخر ، صدر إزاء « كانط » عن الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وبخاصة لدى « مارتن هيدجر Heidegger » الذي عالج فكرة الزمان بالنظر إلى « الزمان الوجودي » أو زمان الكينونة الفردية .

فقد التفت الفلاسفة الوجوديون إلى الزمان على أنه « زمان الذات » زمان الوجود الإنساني المشخص ، ولم يلتفتوا إلى ذلك « الزمان العالمي » المتجانس

(1) Ibid p. 47.

(2) Bergson, Henri., Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris, 19 1 p. 178.

(3) Ibid ; p. 175.

الذى حدثنا عنه «كانط» إذ أن ذلك الزمان الكانطى، هو فى نظرهم «زمان لاوجودى» لأنه يتعلق فقط بوجود العالم، بينما الأمر الهام عندهم هو وجود الإنسان.

فظهرت فى الفلسفة الوجودية مقولات جديدة للزمان، حيث يتكلم الوجوديون عن معنى « الآن Maintenant » و « الموقف Situation » و « اللحظة Instant » بالاشارة إلى وجود الذات[1].

وقد كان لزاما على كانط — فى رأى « هيدجر » أن يعتبر الزمان ليس مجرد صورة من صورتى الحساسية، بل بالنظر إليه على أنه الصورة الأولى لتحلل « الذات الترانسندنتالية ». حيث أن الزمان من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة هو موجود حقيقى، وشأنه فى ذلك شأن الذات مادامت الزمانية هى الشرط الأول لكينونة الذهن الإنسانى.

واستنادا إلى هذا الفهم الوجودى لفكرة الزمان، فقد أشاد الوجوديون بالديالكتيك الهيجلى إشادة كبرى، وبخاصة فى فلسفة « سورين كيركجورد Soren KierKegaard »[2].

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الجدل الهيجلى والنزعات الوجودية، فلقد أكد هيجل بجدله الديالكتيكى — أن الفلسفة هى « الزمن مدركا فى الفكرة Le Temps saisi en Pensée »[3] وأن التناقض هو أساس كل حياة وكل حركة، ومن ثم أعطى هيجل الصيرورة الزمانية مكانها الشرعى فى مجال التفكير العقلى.

---

(١) مارتن هيدجر « فى الفلسفة والشعر » ترجمة الدكتور عثمان أمين — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى «الزمان الوجودى» القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٠٦.

(3) Cuvillier, A.; Introduction à la Sociologie, Paris. 1949, Collection Armand Colin, p. 17.

ومن هنا بدأ العقل يتحرر من جموده ، ويتجرد من أسطورة « الثابت » وسراب « المثل الأفلاطونية » إذ أن الفكرة خصبة عملية ليست جوفاء تتميز بالحركة والحيوية ، كما أن فيها ما يحمل عناصر هدمها ونفيها ، وتتضمن فى باطنها تعارضا وصراعا داخليا ، يدفعها نحو فكرة أكثر خصوبة .

وإن كان هذا هو حال الجدل الهيجلى ، فإننا نجد أن سورين كيركجورد « أبو الوجودية » قد سار على نفس الدرب ولكن بأسلوب مختلف .

حيث رأى أن المقولات الوجودية الرئيسية مثل « القلق » و « اليأس » و « العدم » وهذه كلها مقولات ديالكتيكية فى جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن وتحتوى تعارضا باطنيا فى داخلها ، فالقلق يتضمن الطمأنينة ، والعدم يستلزم « الوجود » ، واليأس يفترض « الرجاء » .

على حين أن الفارق الجوهرى بين الديالكتيك الكيركجوردى الوجودى والديالكتيك الهيجلى ، هو أن الأول يتميز بأنه ديالكتيك الوجود الحى الذى يتسم بالصيرورة واللاتجانس والتقطع المستمر ، بينما يكون الديالكتيك الهيجلى مطردا رتيبا متجانسا ، حيث أن الزمان الهيجلى هو زمان الفكر وحركته الثلاثية فى الاطار الديالكتيكى .

ومن ثم كان الزمان عند هيجل هو زمان الفكرة فى انتقالها الديالكتيكى وفى حركتها الدائبة نحو تحقيق الحرية ، على اعتبار أن تاريخ الفكر عند هيجل هو تاريخ الحرية ، كما أنه فى الوقت ذاته هو تاريخ الفكر فى انتقاله المنطقى فى سياق تاريخى محتوم ، ومعنى ذلك أن السياق الزمنى الهيجلى هو سياق منطقى ، يخضع للجبرية المنطقية[1] .

---

(1) Collingwood, R. G., The Idea of History, London. 1946, Clarendon Press, Oxford. p. 113.

« ولقد ميز « هاملان Hamelin »[1] بين ما يسميه بالزمان العلمي ، وهو الزمان المستخدم في الكم والقياس ، وذلك هو الزمان الموضوعي أو « زمان الكم المتجانس Quantité Homogéne » وبين ما يسميه « بالزمان الكيفي Qualitative » .

أما عن الزمان الموضوعي العلمي ، فهو — عند هاملان وبرجسون — ليس إلا المكان كما يظهر ويتجلى على صفحة الشعور ، والذي يترسب وينطبع على سطح الوجدان ، عن طريق الاحتكاك بالواقع الخارجي ، أما عن « الزمان الكيفي » أو « زمان الكيفية Qualité » فهو الزمان الحقيقي الخالص لأنه « ديمومة خالصة Pure Durée » تترسب في أعماق الشعور .

ومن ثم كان الزمان البرجسوني فكرة مباشرة صدرت عن معطيات الشعور ، ولا انفصال في ذلك الزمان الكيفي البرجسوني بين جزئيـــاته ولا تمايز بين وحداته ، حيث تتوحد لحظاته وآناته بذاتها في وحدة كيفية فريدة ، باعتبارها « وحدة متآنية Simultané »[2] ، تتميز بالتقدم والتتابع والتآني المستمر الذي لا يقبل العودة إلى الخلف أو الوراء .

ولذلك حاول « هاملان » أن يوفق بين نوعي الزمان الموضوعي والكيفي ، ونظر إلى الزمان كتركيب مؤلف من العلاقة والعـدد ، حيث أن الزمان يعبر في الحقيقة عن ارتباط بحت مثل « العلاقة » وعن تمايز صرف مثل « العدد » فالزمان عند هاملان تركيب قبلي يربط بين الإنصال الكيفي والتمايز العددي .

وإذا كان « هاملان » قد ميز بين الزمان الموضوعي والزمان الكيفي ، وبين الزمان كتركيب قبلي يربط العـلاقة بالعدد فقد ميز العالم الفيلسوف الانجليزي

(1) Hamelin O., Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation, Presses. Universitaires de France, Paris. 1952. p. 48.

(2) Ibid / p. 50.

« السير جيمس جينس Sir James Jeans »[1] بين أنواع متعددة من الزمان فى كتابه القيم « الفيزيقا والفلسفة Physics and Philosophy » .

حيث ذكر فى طيات هذا الكتاب بعض المصادر المختلفة لفكرة الزمان ، مثل النظر المجرد الصادر عن العقل والتصور كأصل لفكرة « الزمان التصورى Conceptual Time » والشعور والتجربة والحساسية الداخلية بالنسبة للزمان « الادراكى أو الحسى Perceptual Time » والتفت إلى مصدر ثالث مثل الطبيعة وحركة الفلك ، حيث ينشأ عنهما « الزمان الفيزيقى Physical Time » .

أما النوع الرابع للزمان عند « جيمس جينس » فهـو « الزمان المطلق Absolute Time »[2] ويعنى به زمان السرعات الضوئية والصوتية . ولقـد تابع « جيمس جينس » الاتجاه الكانطى فى تفسير فكرة الزمان . على اعتبار أنها ليست واقعية أو حقيقية ، وليس لها وجود قائم بذاته خارج العقل ، إذ أنهـا فكرة « قبلية A Priori » لا تستند إلى التجربة[3] .

وهكذا عولجت فكرة الزمان طوال تاريخ الفكر الفلسفى . وتلك هى نظرات الفلاسفة فى فهم وتحديد مقولة الزمن ، وما يهمنا من هذا الاستعراض الفلسفى هو مناقشة موقف علم الاجتماع وما جاء به — بصدد مقولة الزمان — من جديد ، وهل وقف منها موقفا نهائيا حين فسرها تفسيرا سوسيولوجيا ؟

فى الواقع لقد حاول الاجتماعيون أن يتعقبوا تلك « الأولية » التى نسبها كانط إلى فكرتنا عن الزمان ، فزعم علماء الاجتماع أن الزمان إجتماعى فى

---

(1) Jeans, James, Physics and Philosophy. New York, 1943. p. 57.

(2) Ibid ; p. 58.

(3) Ibid ; p. 60.

مصادره ، وأنه يختلف باختلاف المجتمعات . ومن ثم أصبحت فكرة الزمان الاجتماعى أمراً نسبياً بحتاً ، فليس الزمان مطلقاً ، كما أنه ليس صورة قبلية فى الذهن الإنسانى ، ومن ثم أنكر الاجتماعيون تلك الضرورة والكلية التى يقول بها كانط .

كما رفض « دوركيم » أيضاً كل ما جادت به قرائح الفلاسفة ، ودرس تلامذته ، فكرة الزمان الاجتماعى ، فى مستوى الشعوب البدائية . حيث أكد « مارسيل موس Marcel Mauss » على الأصل الغيبى أو السحرى للتصورات الزمانية ، بدراساته المختلفة حول الشعائر والطقوس والتصورات السحرية[1] .

كما أصبح الزمان الدوركيمى هو التعبير الصحيح عن إيقاع الحياة الجمعية ، باعتباره ذلك التتابع المشاهد فى حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر وطقوس[2] فليس الزمان مجرد تتابع يسبح فى فراغ ، كما أنه ليس صورة جوفاء على ما يقول كانط[3] وإنما هو صورة ممتلئة بعناصر اجتماعية .

ولكنا إذا ما قارنا الزمان الدوركيمى بالزمان الفلسفى الميتافيزيقى من جهة وإذا ما تعرضنا لمناقشة الزمان الاجتماعى فى ضوء التفاسير الفلسفية من جهة أخرى لوجدنا أن التصور الاجتماعى لفكرة الزمان تصور قاصر ضيق . إذ أن الزمان الدوركيمى ليس إلا ذلك الزمان الاستاتيكى الثابت ، فهو زمان آلى يذكرنا

---

(1) Hubert et Mauss, Mélanges D'histoire des Religions, Paris. 1929. p. 191.

(2) Durkheim Emile, Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse, F, Alcan Paris. 1912. p 630.

(3) Davy, Georges., Emile Durkheim, Collection Louis - Mich - aud, Paris, 1927. p. 181.

بالتصور الأفلاطونى ، لأنه مقيد بالحركة الاجتماعية الدائرية الجامدة ، ومن ثم كان التصور الاجتماعى لحركة الزمان ، تصورا دائريا مغلقا ، لا يفسر الزمان كحركة تقدمية تربط بين الماضى والحاضر والمستقبل .

وليس من شك ، أن الزمان الاجتماعى هو فى حقيقة أمره ، زمان مكانى ، لأنه زمان يتعلق بمكان الطقوس والشعائر خلال ديمومة الحياة الاجتماعية أثناء تتابع السنين والأشهر والأيام والساعات على ما يقول دوركيم(١) . ولكن تلك السنين والأشهر والساعات إنما هى علامات زمانية مكانية ، لأن الساعة الزمنية هى ساعة تخضع لاعتبارات المكان ، حيث تبدو فيها الأوقات المختلفة وهى فى عزلة عن بعضها بعضا ، ومثلها فى ذلك كمثل أجزاء المكان(٢) .

وفى ضوء التصور البرجسونى المكانى ، نقول : إن الزمان الاجتماعى هو ذلك الزمان المكانى الجامد الذى لا يفسر معنى الديمومة الصائرة ، والذى لا يكشف الغطاء عن مفهوم الصيرورة الدائمة .

حيث أن حركة الزمان الدوركيمية تستند إلى حركة الطقوس والشعائر فى مجتمع آلى جامد يذكرنا بمجتمعات النحل ، ومن ثم فهى حركة متجانسة تماثل تماما حركة « الأفلاك الاستاتيكية » . على حين أن الزمان الحقيقى هو حركة ديناميكية تتميز باللاتجانس ، لأن الزمان « أمر كيفى » بحت لا يتعلق بالكم أو المكان .

وإذا ما أخذنا بالتفسير الاجتماعى ، فكيف نفسر حقيقة الزمان الميتافيزيقى

---

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse, F. Alcan Paris 1912. p. 14.

(2) Collingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon Press, Oxford, London. 1946. p. 187.

المطلق ؟ وما معنى الزمان الوجودى زمان والكينونة ، الشاعرة ؟ وكيف نتصور أشكال الزمان التي حدثنا عنها « جيمس جينس James Jeans » ؟ ! [1]

في الواقع إن المعنى الاجتماعي للزمان لا يكفي — لضيقه وقصوره — لتفسير تلك التصورات الزمانية المعقدة التي جادت بها قرائح العلماء والفلاسفة ، فلقد التفت دوركيم إلى ذلك المفهوم الاستاتيكي المغلق لفكرة الزمان ، ولم يلتفت إلى تلك التصورات المطلقة والنسبية ، أو إلى تلك التصورات الكمية والكيفية مما يصعب معها التفسير الاجتماعي الضيق .

فلقد أصبح الزمان « بعدا رابعا » في نظرية « انشتين » في النسبية ، على حين اقتصر دوركيم — على الالتفات إلى بعد « وحيـــد » من أبعاد الزمان وهو « البعد الاجتماعي » .

وربما كان النقد الأساسي الذي نوجهه إلى التفسير الاجتماعي للزمان ، هو أن الزمان ليس واحدا بل هو كثير فهناك الزمان الفلكي ، والزمان السيكولوجي والزمان الوجودي ، وهنا يصبح الزمان الاجتماعي شكلا من أشكال الزمان .

مما يتضح أن المجتمع ليس هو الحكم الفصل الذي يتحكم في مسألة الزمان ، ومن ثم نستطيع أن نقرر أن علم الاجتماع لم يقدم حلولا كاملة لفكرة الزمان ، فالمشكلة برمتها مازالت قائمة . . وإنما تعرض علم الاجتماع فقط إلى الكشف عن بعض الجوانب الاجتماعية التي قد تلقي ضوءاً في تفسير طبيعة التصور الزماني .

ومن الغريب أن تلك الجوانب الاجتماعية التي اكتشفها علم الاجتماع في تفسير مقولة الزمان ، قد تعرضت للكثير من النقد والتجريح من علماء الاجتماع

---

(1) Jeans, James., Physics and Philosophy, New York, 1945. pp. 57-58.

أنفسهم ، ومنهم مثلا « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » وبخاصة فى كتابه الضخم « النظريات السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociological Theories حيث هاجم النظرية الاجتماعية بصدد المقولات بوجه عام، واعترض على الزمان الاجتماعى بوجه خاص ... حيث يقول سوروكين :

« إذا كان التقسيم الزمانى الى أيام وأسابيع وأشهر وسنوات يطابق تنظيم النشاط الاجتماعى ، فانه يطابق أيضا نظام الظواهـــر الطبيعة »(1)

ويتضح من هذا النص ، أن التقسيم الزمانى الذى يدعى «دوركيم» صدوره عن مظاهر الحياة الجمعية ، إنما يطابق أيضا تلك التغيرات التى تطرأ على حركة الاجرام السماوية وتعاقب الليل والنهار وتغير أوجه القمر وتتابع الفصـــول ودورات السنة الشمسية ، وكلها مظاهر فلكية متتابعة . ومعنى ذلك أن القول بأن التقسيم الزمانى يصدر عن تقسيم النشاط الاجتماعى ، هو تحكم لا مبرر له .

وإذا كان « ايفانز بريتشارد » و« رادكليف براون » قد أشارا فى دراستهما الحقلية إلى معان الزمان البنائى ، والمقولات السوسيوزمانية ، إلا أننا نقـــول إنها دراسات تطبيقية ، وظن الاجتماعيون أن هذه التطبيقات هى مصادر تفسر أصول مقولة الزمان ، بينما هى مجـرد تطبيقات حقلية ، وليست بحثا عن أصل الزمان كعامل « منظم للتجربة » وكصورة « قبلية » فى الذهن الانسانى .

ومن هنـا نستطيع أن نضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد الأصل الاجتماعى لمقولة الزمان .

---

(1) Sorokin. Pitrim, Contemporary Sociological Theories, New York and London. 1928. p. 477.

تقييم المكان الدور كايمي :

وعلى نفس النحو الذى انتحيناه بصدد عرضنا لفكرة الزمان ، سنعالج فكرة المكان حيث نشاهد فى تاريخ الفلسفة موقفين أساسيين للتصورية المكانية ، وهى التصورية الواقعية الأرسطية والبرجسونية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية المجردة من جهة أخرى .

فقد درس « أرسطو » فكرة المكان بالنظر إلى المكان الواقعى المحسوس ، ولم يلتفت على ما فعل « كانط » إلى المكان المجرد أو المثالى Ideale (1) فالمكان عند « أرسطو » هو المكان الطبيعى الذى يتميز بالأبعاد الثلاثة ، ولذلك كان المكان الأرسطى هو موضوع الهندسة . حيث أن أشكال الهندسة انما تتعلق وتستند أصلا إلى المكان ، الا أن الشكل الهندسى ، كما عبر عنه أرسطو هـو « صورة بلا مادة »(2) .

ومن هنا تصور « كانط » فكرة المكان ، على نحو مخالف التصور الأرسطى فقدم فى كتابه « نقد العقل الخالص Critique de la Raison pure » عرضا ميتافيزيقيا لفكرة المكان ، وقصد كانط بالاستعراض الميتافيزيقى بأنه السند الفلسفى الذى يبرر أولية فكرة المكان .

ولذلك يقول كانط « إن الاستعراض الميتافيزيقى انما يبرر تلك الأولية التى تتميز بها الفكرة »(3) . واستخلص كانط من ذلك ، أن المكان ليس تصورا

(1) Hamelin Octave., Le Système D,Aristote, Deuxèma Edition, F. Alcam, Paris 1931. p. 287.

(2) Hamelin, Octave., Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, paris. 1952, p. 65.

(3) Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Tradue. par Tremesaygues et B. pacaud, presses Universitaires de France, paris 1950 p. 55.



امبيريقيا منتزعا من التجربة الخارجية ، إذ أننا إذا ما أدركنا محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللانهائى ؟ ! وعلى ذلك فلا يمكن أن نتصور الا أن يكون «المكان فى ذاته» هو صورة أولية من صور العقل، باعتباره اطارا قبليا لمواضع الأشياء .

ودليلنا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه «لا متناه» وليس فى التجربة الحسية سوى المقادير «المتناهية» . فالمكان «اللانهائى» هو تمثل قبلى وتصور معطى فى العقل ، ولا يوجد فى التجربة ، ويعبر كانط عن دليله الذى يسوقه ليستدل به على قبلية المكان بقوله :

« إن المكان تصور ضرورى قبلى ، ويستخدم كأصل أو أساس لكل الحدوس الخارجية . ولا يمكن اطلاقا أن يتصور الإنسان استحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن أن يتصور مكانا خاليا من الموضوعات ولذلك يمكن اعتبار المكان كشرط لإمكان قيام الظواهر(1) . »

ومن هذا النص الذى ساقه كانط ، يتضح لنا أن المكان هو بالضرورة تصور أولى قبلى « a priori »، كما أنه أيضا هو الشرط الضرورى لقيام الظواهر الخارجية . وبفضل تلك الضرورة والقبلية يستند اليقين الرياضى ، الذى يبرر مشروعية قيام « مبادىء الهندسة » و « قضاياها الأولية التركيبية » إذ أن الهندسة عند كانط هى «علم القضايا التركيبية الأولية» (2) .

---

(1) Ibid ; p. 56.

(2) Ibid ; p. 57.

وخلاصة القول : إن المكان من وجهة النظر الكانطية ، ليس « واقعا محسوسا » كما يتصور « أرسطو » كما أنه لا يستند كلية إلى التجربة ، كما يدعى « جون لوك » و « دافيد هيوم » ، وإنما المكان عند كانط هو « صورة » أو «قالب» أو « إطار » وهو صورة فارغة وقالب أجوف، واطار ينتظر الإمتلاء عن طريق الحس والإمدادت الآتية من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكانطى هو « صورة الحساسية الخارجية » ، التى نؤلفها عن طريق « الحدس الخالص» باعتباره صورة خالصة للحساسية «Forme Pure de la Sensibilité»(1).

وإذا كان المكان كما تصوره أرسطو هو «موضوع الهندسة» فان هذا الموضوع ليس « شيئا » ، وانما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها . فليس المكان « مادة » أو وجودا « قائما بذاته » وانما هو صورة أولية من صور الحساسية.

ولقد رفض «برجسون Bergson» هذا الحل الصورى الخالص لمشكلة المكان وأنكر تلك القبلية والأولية التى يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المكان ، وأخذ على كانط أنه اعتبر المكان « تجريدا ذهنيا » ، وذهب فى فلسفته الترانسندنتالية إلى سلخ المكان عن مضمونه(٢) ففصل ما بين « صورة » المكان و « مادته » .

ولكن التصور البرجسونى للمكان — ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطى — إلا أنه يتميز بأنه مكان واقعى ، وليس صورة فارغة ، جوفاء ، ومن ثم كان المكان عند « برجسون » هو الوسط المادى الواقعى الذى بفضله يشيد الفكر

---

(1) Ibid ; p. 54

(2) Bergson, Henri,, Essai Sur Les Données Immédiates de la Conscience, F. Alcan, Neuvième Edition, Paris, 1911. p. 70.

تصوراته فى « الكم » و « المقدار » وهو المادة التى على أساسها يكون العقل فكرة « العدد Le nombre »(1) .

وإذا كان الزمان عند « برجسون » هو ديمومة تستعصى على لغة الكم ، لأنها لا تقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، إلا أن المكان البرجسونى ، هو ذلك الكم الواقعى المتجانس الذى يقبل التقسيم والتكميم ،ومن ثم كان « المكان» عند برجسون هو « مبدأ العدد » وليس « الزمان المعدود » كما تصور أرسطو .

وإذا كانت الزمانية البرجسونية وهى « كيف » صرف ، وجريان دائم لا ينقطع ، وهو « ما يميز الحياة الوجدانية والروحية» ، حين تسرى فى امتداد متتابع فى مجرى الوجدان ، إلا أن المكانية البرجسونية هى « كم » خالص ، على اعتبار أن الكم هو «العنصر المميز لعالم المادة » .

فالمكان إذن ، عند برجسون ليس «شرطا أساسيا » من شروط قوانا العارفة كما يقول كانط ، وإنما هو أسلوب من أساليب العقل ، حين يتعامل مع المادة الجامدة . وهو رمز للاتجاه الصانع للعقل الانسانى ، لأن الصفة الأساسية للعقل هى الصناعة ، ومعنى ذلك أن المكان البرجسونى هو من إنشاء العقل وصناعته هو إنشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف مجعول بقصد العمل .

ولعل برجسون فى إستعماله لفكرة المكان لم يكن إمبيريقيا أو صوريا ،وإنما كان « براجماتيكيا » خالصا . فإن المكان عنده لم يكن كليا أو ضروريا بالمعنى الكانطى ، ولم يكن واقعيا بالمعنى الأرسطى ، وإنما هو اصطلاح بسيط مجعول العمل ، هو من انشاء العقل الصانع Faber ،ورمز خلاق العقل العلمى الذى يستخدم

(1) Hamelin, O., Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation, presses Universitaires, 1952. p. 87

لغة الكم والقياس فى معالجته المادة فى إمتدادها ، وحين يتعامل مع سائر الأجسام والحركات والمقادير فى وجودها الكمى الجامد .

ولقد حاول « بول موى Paul Mouy » أن يوفق بين وجهات النظر « الصورية » و « البراجماتيكية » للمكان ، بتعريف جامع شامل مانع ، فيقرر صورية المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراجماتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

« المكان صورة أولية — وهو رمز ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك أنه يعرف عن طريق الحدس الفطرى ولكنه ينشأ بواسطة نشاط العمليات العقلية المستقلة ، ويبدو أولا فى الإدراك الحسى ، ومن بعده فى الرسم أو فى غيره من الأساليب العملية(١) »

وفى ضوء تلك الكلمات التى ساقها « منطقى معاصر » ، يرى « بول موى » أن المكان « صورة أولية » ، وهو فى هذا القول يؤيد الإتجاه الكانطى ؛ إلا أنه يؤكد فى نفس الوقت على أنه « رمز ومقياس » يستخدم فى الجوانب العملية .

ولقد التفت « عالم معاصر » ، وأعنى به جيمس جينس «Sir James Jeans» إلى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها ومصادرها ، فحدثنا فى طيات كتابه « الفيزيقا والفلسفة » عن المكان « التصورى » و « والإدراكى » ، وعن المكان الفيزيقى « والمطلق » .

أما عن المكان التصورى Conceptual Space «(٢) ، فيعنى به ذلك المكان

(1) Mouy, Paul., Logique et philosophie des Sciences, paris 1944 p. 68.

(2) Jeans, James, Physics and Philosophy, New York, 1945 p. 55.

الهندسى الذى يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك المكان الهندسى المجرد إلا فى عالم العقل، ومن هنا يمكن أن يكون المكان « أقليديا Euclidean » أم « غير أقليدى Non Euclidean » ،وسواء أكان المكان « ثلاثى الأبعاد » أم « متعدد الابعاد multi-dimensional » فان هذه التصورات جميعها ، هى من قبيل التصورات المكانية الهندسية ذات الأصل العقلى الخالص .

ويعنى جيمس جينس، بالمكان « الحسى أو الادراكى Perceptual SPpace » ذلك المكان المدرك عن طريق التجربة والاحساسات، حين اشعر بمكان موضوع ما عن طريق الحس لادراك شكله أو حجمه أو مقداره . أما عن « المكان الفيزيقى Physical Space »[1] فهو ذلك المكان المستخدم فى الطبيعيات و« الفلك Astronomy » .

وإذا كان المكان التصورى والمكان الادراكى ، هى أمكنة خاصة بتصورات الإنسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك حساس، فان المكان الفيزيقى هو ذلك النوع الذى يعالجه « العلم الطبيعى » حين يدرس الحركة والسكون وحين يقيس سقوط الأجسام ومختلف السرعات الحادثة فى المكان الطبيعى.

أما عن النوع الرابع والأخير من أنواع المكان، فهو « المكان المطلق absolute space » ويعتبره « جيمس جينس» شكلا خاصا آخر من أشكال المكان الفيزيقى، افترضه « نيوتن » حتى يستطيع على أساس هذا الفرض المكانى المطلق أن يضع أسسا يقيم عليها نظرياته فى الميكانيكا والحركة .

إلا أن الحركة عند « اينشتين Einstein » من بعده ، لم ترتبط بفكرة المكان

---

(1) Ibid ; p 56

المطلق ، وإنما ارتبطت بفكرة « المكان النسبي » ، واتصلت فكرة الحركة عند « اينشتين » بالنسبية المكانية ، حيث تحدث الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى .

ولذلك نلحظ أن علم « اينشتين » إنما يتفق مع علم « نيوتن » فى واقعية المكان ، ويختلف عنه ، فى أن واقعية المكان عند اينشتين هى واقعية نسبية وليست مطلقة ، ومن هنا صدرت « النظرية النسبية » فى المكان والزمان عند اينشتاين .

وفى الواقع ، لقد انشغل « نيوتن » و « كانط » بالمكان الاقليدى ذى الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما إلى أن « الضوء » و « الظاهرات » « الكهرمغنطيسية » لها زمانها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكانى ، وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتنى الذى عاشه كانط وآمن به . على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلكى دانمركى يدعى « رويمر Roemer» منذ سنة ١٦٧٥[1].

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتين » حيث توصل بفضلها إلى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكى ذى الابعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » الذى اكتشفه « اينشتين » ، هو الزمان الذى يتوحد مع المكان فى وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء .

وارتكانا إلى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتين » التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأسا على عقب ، فقد كانت الطبيعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » و « كانط » ، تنظر إلى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماما إحداهما عن الأخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الأجسام تتحدد فى المكان الاقليدى

---

(1) Ibip : p. 68.

بأبعاد ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدى زمانا كليا وكونيا وهو زمان بعينه فى كل أرجاء المكان .

وينعكس الحال تماما عند « اينشتين » فى النظرية النسبية حيث لا يستقل الزمان عن المكان ، ولا ينفصل كل منهما عن الآخر ، فأصبح الزمان « بعدا رابعا » لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدين ، وأصبح مبدأ الفصل بينهما من قبيل الضلال والخطأ .

فقد كان الزمان والمكان عند « كانط » مجرد إطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الحسية ، تماما كتميز المسرح عن التمثيلية التى تدور فيه . ولكن المكان عند « اينشتين » الذى أصبح بعده الرابع هو الزمان . هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لأية تمثيلية ، وإنما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقى كله ، فهو والمادة شىء واحد عند « اينشتين » .

تلك هى فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة ، حيث انهارت التصورية الكلاسيكية للمكان ، بصدور « هندسات لا أقليدية » عند « ريمان Riemann » و « لوباتشفسكى Lobatchevsky » تلك الهندسات « اللاأقليدية » التى أخذت بالمكان الهندسى الذى أبعاده « ن » n-dimensional ، والتى هدمت ثلاثية أبعاد المكان الاقليدى ووحدانيته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكلية التى حدثنا عنها « كانط » ، إذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهى من الهندسات والأمكنة والأبعاد والسطوح اللاأقليدية .

وكذلك أنهارت أيضا التصورية النيوتونية للزمان الكلاسيكى بحيث وجدنا

الزمان عند اينشتين ، ليس شيئاً منفصلا فى ذاته وإنما هو عنصر متمم لفكرة المكان الفيزيقى باعتباره « بعدا رابعا » من أبعاد المكان .

* * *

هكذا عولجت فكرة المكان فى ميدان الفلسفة ، وفى مجال العلوم والطبيعة ، ومن هذه النظريات التى رويناها عن الزمان والمكان كأساسين لظواهر الطبيعة ، وللمعرفة العلمية طبيعية كانت أم رياضية . والأمر الهام هذا هو أن هؤلاء العلماء يتكلمون عن الزمان والمكان كما هى فى نطاق العلم والمعرفة العلمية ، بينما يتكلم علماء الاجتماع عن الأمكنة والأزمنة المختلفة باختلاف الثقافات والشعوب والمجتمعات البدائية والمتحضرة .

الفصل الخامس

الصور الأولية للحياة الدينية

(ا) تمهيد تاريخي

(ب) الدين والسحر

(حـ) التابو Taboo

(ء) الألوهية والتوتمية

(هـ) التصنيف التوتمي

تمهيد تاريخي :

لقد وضح « فوستل دى كولانج Fustel De Coulanges » الصورة التاريخية لتطور الفكر الدينى — فى كتابه المشهور عن « المدينة العتيقة La Cité Antique » حيث أعلن « كولانج » أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم فى كل مايتعلق بالأسرة من نظم « الزواج » و « التبنى » و« الملكية » و« الميراث » و« القرابة » (١) .

وبذلك كشف كولانج عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، وألقى ضوءاً على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشتى الأنساق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القديم ، قد كان — فى رأى كولانج — مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق بالبدنة العاصبة agnatic lineage ، وبقوانين الميراث أو الملكية والسلطة الأبوية patriarchal (٢) .

وكان الأب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية ربطا وظيفيا ، كما كان الدين الرومانى بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى معها تنطبق صورة الدين

---

(١) فوستل دى كولانج « المدينة العتيقة » الترجمة العربية لعباس بيومى والدواخلى — ص ٢٢٦ .

(2) Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, Cohen, London, 1956. p. 162

القديم ، انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت عبادة الأسلاف Worship of ancestors هى جوهر الدين العائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الأبطال ، تلك العبادة الاجتماعية القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ ، وكانت الأسرة هى مهد الدين ، وهى التى صنعت آلهتها بنفسها ولنفسها ، على حد تعبير كولانج ، كما كان الدين هو الأساس الذى تستند اليه النظم الاجتماعية ، كالزواج ونظم القرابة — وفى هذا المعنى يقول « أفلاطون إن القرابة هى المشاركة فى نفس الآلهة المنزلين [1] » .

وتحقيقا لذلك الاتجاه التاريخى الوظيفى ، الذى نشاهد عند « فوستل دى كولانج » وجدنا تلميذه النجيب اميل دور كايم ، يحاول تطبيق المنهج التاريخى ، وربطه بأسس التحليل السوسيولوجى ، فى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطور الفكر الدينى ، ويرتبط المنهج السوسيولوجى التاريخى عند دور كايم ، بناحيتين ، إحداهما بنائية Structural والثانيه وظيفية functional .

وتتعلق الناحية الأولى بالمظاهر البنائية الاستاتيكية الثابتة ، أما الناحية الوظيفية ، فترتبط بالمظاهر الديناميكية التغيرية [2] . وحاول دور كايم أن يطبق هذا المنهج البنائى الوظيفى على الظاهرات الاجتماعية والدينية ، وذلك بالالتفات إلى تاريخ الظاهرة ودراسة ماضيها وتطورها التاريخى ووظيفتها الاجتماعية ، وعلاقاتها البنائية التى تربطها بسائر النظم والظواهر الاجتماعية الأخرى .

---

(١) فوستل دى كولانج المدينة العتيقة ص ٤١

(2) Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, Cohen, London 1953, p. 3xxiii

فإذا ما أردنا مثلا دراسة آلهة الإغريق، فعلينا طبقا لمنهج دور كايم، أن نتتبع تطور فكرة الالوهية خلال التاريخ اليونانى، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التى تطرأ على البناء الاجتماعى، بدراسة نظم الأسرة اليونانية القديمة ووظيفتها، والكشف عن طبيعة بناء الاسرة الأبوية Patriarchal Femily ونظام المدينة اليونانية ودستورها(١).

وفى ضوء تلك الدراسات الاجتماعية والتاريخية، نستطيع أن نتوصل - فى رأى دور كايم - إلى فهم واضح فى دراسة آلهة الإغريق، وأن تكون لدينا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعى والتاريخى.

حيث أن الظروف الإقتصادية والسياسية تلعب دورها فى إحداث التغيرات الدينية، والتأثير المباشر فى تطور الافكار التى تتعلق بالآلهة القديمة، كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بآلهة اليونان، إنما يلقى ضوءاً على طبيعة النظم الاجتماعية السائدة فى بنية المجتمع ووظائفها.

ولذلك كانت النظم الاجتماعية عند دور كايم، هى ذات أصل دينى، حيث عثر دور كايم فى جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل «نظام اجتماعى»، وانتهى إلى أن روح المجتمع كامنة فى روح الدين، وأن كل ماهو اجتماعى كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولانج «هو دينى الأصل».

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية(٢) إذ أن الدينى لايصدر إلا عن الجمعى، ولا يتحقق إلا فى المجتمع الذى يستمد منه كاينته

(1) Ibid : p 81

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Eliémentaires de la vie Religieuse, F. Alcun. Paris 1912 p. 598

وضرورته . ولذلك كان الشعور الديني هو في ذاته شعورا جمعيا ، على اعتبار أن الدين نابع عن المجتمع ، وليس صادرا عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دوركايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التي طالما فسرت قدرات الإنسان ومثله العليا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض الصور الفطرية التي تضطرب في نفس الإنسان وتجربته ، والتي تتصل في ذاته الفردية .

ولذلك رد دوركايم ، تلك « الصور الدينية » والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتمايز تماما عن عالم الإنسان الفرد — وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دوركايم في هذا الصدد ، أن الفلاسفة . قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين أغفلوا . وأمام حقيقة بعينها ، وهى حقيقة محفوفة بالعقبات والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الإنسانية ، على أنها « غاية الطبيعة » Finis Naturae ، وأن الكائن الإنساني هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهائي ، حيث أنه الكائن الذي لا تعلوه حقيقة ، لأنه « الحقيقة النهائية المطلقة »[1] .

ولكن « دوركايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية بأن هناك حقيقة أخرى « أسمى من الفرد » ، تلك التي تتحقق في « المجتمع » باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفي داخل إطار المجتمع صدرت حقائق الدين باعتبارها أشياء اجتماعية Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل مميزات الحقيقة الجمعية .

---

(1) Ibid ; p. 637

فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui—generis كما أنه يتسم بالجبرية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دوركايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا مميزا للحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين بظهور فكرة الآلهة فيما يرى « فريزر Frazer » ، حيث أن هناك ديانات قد صدرت واستقامت « بلا آلهة » فالبوذية — فيما يقول « Burnouf » أخلاق بلا دين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهية ، ولذلك أسماها « أولدنبرج Oldenberg » « دينا بغير إله »[1] .

« والجانية Jainism » ، أيضاهى ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « الخالد ، الكامل » ولذلك حذف دوركايم فكرة وجود الإله كعنصر مميز للحياة الدينية وكشرط أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما — « العقائد Les Croyances » « والطقوس Les Rites » وتفترض العقائد — فى رأى دوركايم — تقسيم الأشياء والعالم إلى ماهو « مقدس Sacré » وماهو « غير مقدس Profane » وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، هو الصفة المميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة بساطته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وغير مقدسة وما بينهما من علاقات . أما « الطقوس Les rite » فهى نماذج الأفعال ، و « أشكال السلوك » التى ينبغى أن يمارسها الإنسان حيال تلك الأشياء المقدسة [2] .

---

(1) Ibid ; p. 42

(2) Ibid : p. 58.

الدين والسحر :

ولكن دوركايم ، يرى أن هذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهر الدينية، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج السحر بالدين امتزاجا شديدا فاليهودية والمسيحية أمشاج من سحر ودين ولكن « هوبير Hubert » و مارسيل موس Mauss ، قد فصلا بين الدين والسحر فصلا تاما، فى كتابهما «علم الإجتماع والأنثروبولوجيا Sociologie Et Anthropologie »

ويرى « هوبير وموس » أن الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية ، قد ألقت ضوءا واضحا فى الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إنتقد « هوبير وموس » علم تاريخ الأديان إنتقادا شديدا ، لأنه بالرغم من وفرة الوقائع وخصوبة مادة هذا العلم ، إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التى يغلب عليها طابع الهوى والتحيز .

ومما يعيب هذا التاريخ الدينى ، أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لا تتسم بالعلمية ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل « الدين والسحر » ، و « الصلوات والقربان » ، « والأساطير Mythes » ، و « الخرافات Légende » ، وأفكارنا عن « الله Dieu » وعن « الروح esprit » نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعها بمعان واحدة أو متقاربة دون تحديد أى فروق لغوية أو علمية .

وبصدد التمايز القائم بين الدين والسحر ، قدم هوبير وموس ، تحليلا ضافيا لفكرة القربان sacrifice ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما

تتميز به من « عمومية universalité » و « ثبات constance » ، فى كل المجتمعات الإنسانية .

وأكد « هوبيرومورس » أن ظاهرة القربان ، هى بمثابة تطبيق منطقى واجتماعى لفكرة المقدس sacré ، حيث أن الأشياء التى تقدمها قربانا ليست مجرد « أشياء وهمية »لاقيمة لها،وإنما هى « أشياء اجتماعية choses sociales » ومن ثم فهى أشياء « واقعية réelle » [1] .

ولقد عقد « مارسيل موس » مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجارب السحر . فالسحر — فى حقيقة أمره — بقايا معتقدات قديمة ، فيما يرى بعض علماء الفلكلور Folklore من أمثال M.Skeat ، الذى وجد أن السحر ماهو إلا مجموعة من الطقوس القديمة ، التى تتعلق بالنشاط الزراعى ، والأراضى الزراعية فى ماليه Malais » [2] .

والمميز الأساسى الذى يميز السحر عن الدين — فى رأى موس هو التحريم L'interdiction فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا بين ذلك التعارض L'antagonisme بين طقوس الدين وتجارب السحر . فاذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخير والقربان sacrifice ، فإن السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Maléfice .

ففى كل الديانات ، نجد دائما نوعا من المثالية الروحيـــة التى تتجلى فى القربة من الله . بالتسابيح والعبادة والقربان ، والأمانى والنذور ، وتلك

(1) Mauss, Marcel , Sociologie Et Anthropologie, Paris 1950 p. 158

(2) Ibid : p. 10

مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاربه ، التى تتجه لا إلى الله، وإنما إلى استدعاء ارواح الأسلاف والأجداد، لإيقاع الأذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الإجراءات السحرية (١).

وإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والخفاء ، وترديد الكلمات غير المميزة ، واللغة الغامضه حتى تتحق السرية التامة، فان الدين على العكس من ذلك تماما ، يقتضى العلانية والوضوح وتميز كلماته ولغته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كى «يفرض» على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات ، وفقا لرغبات الساحر ، فان رجل الدين «يسترحم» الإله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القربان على مذبح المعبد حتى تصفح عنه الآلهة (٢) .

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن ظاهرة الدين تمايز تماما عن ظاهرة السحر فقد حارب السحر الدين محاربة لا هوادة فيها ، كما أننا نجد فى أفعال السحرة كثيرا من الأعمال والنزعات «اللادينية» .

التابو Taboo .

كما أن الظاهرة الدينية تفترض قيام المحرمات L'interdictions أو «التابو taboo» . وفى هذا الصدد يرى راد كليف براون — أن كلمة «تابو» مشتقة من كلمة «tabu» فى اللغات البولينيزية polynesians ومعناها «يمنع أو يحرم» (٣)

(1) Ibid. : p. 14
(2) Ibid : p. 15
(3) Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society. Cohen, Second Imp. London, 1956. p. 133

حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذى يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك ينطبق عليه أيضا قانون التابو .

ويفضل دوركايم إستخدام كلمة «محرمات interdictions» فهى تفى بالغرض أكثر من كلمة «التابو» التى استخدمها «فريزر» . كما أن المحرمات تتصل بالدين أكثر من إتصالها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس فحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام فان رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس . وهناك بعض الطقوس بين «الأرنتا Arunta» تفرض على أفرادها صمتا تاما ، فيحرم الكلام بطريقة جبرية فى الاحتفالات الدينية الكبرى (١) . كما أن هناك بعض الكلمات المعينة التى لا ينبغى أن يتفوه بها الأفراد ، كأن لا يذكر مثلا إسم الميت فى فترة الحداد إلا همسا وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكرة التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس ، يعتبر موضوعا للتبجيل والإحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٢) .

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن التحريم هو جوهر الدين ، حين يميز بين المقدس وغير المقدس ، وأن الدين من ظواهر المجتمع التى تمتاز بالثبات والعمومية فليس المجتمع جسما عضويا خالصا ، وإنما تكمن فى أعماقه ، تلك الجوانب الهامة التى ترتبط بتصوراته الدينية ، ومشاعره الخلقية ومثله العليا . ومن هنا كان الدين

(1) Durkheim, Emile , Elementary Forms of the Religious Life, Trans. By. Joseph Ward Swain, London 1957. Second Impr. p. 305.

(2) Ibid : p. 303.

عند دوركايم ، هو بمثابة « نفس المجتمع » أو « روحه » (١) .

ولذلك حاول دوركايم — في ضوء فلسفته الدينية الاجتماعية ، أن يميط اللثام عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن الله والنفس والعالم ، تلك الأفكار الميتافيزيقية البحتة ، التي هي من مقاصد فلسفات الدين والوجود

فاصطنع دوركايم نظرية توتمية ، لها جوانبها الدينية والاجتماعية ، واعتبرها مذهبا كوزمولوجيا Systéme cosmologique يفسر وجود الله والنفس والعالم ، من وجهة النظر الاجتماعية (٢) . مما يدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ما هي ؟ وكيف تشيد مذهبا إجتماعيا في الوجود ؟؟ !

الدين التوتمي :

ذهب دوركايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في زعم دوركايم ، هي أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتم Totem » كمصطلح علمي ، إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، في تلك الكتابات الاثنوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندي « J.Long » الذي نشر كتابا في لندن ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة توتم لأول مرة في تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية (٣) ، ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religeuse F. Alcan paris 1912 p, 599

(2) Ibid ; p. 200.

(3) Ibid ; p. 124.

اجتماعى ، إلا أنه لم يضعوسا فى صـــورتها النهائية ، ولم يصفوسا فى صيغتها الكاملة .

ولقد اكتشف « بالدوين سنفسر Baldwin spencer » و « جلين Gillen » خلال ابحاثها التى قاما بها فى وسط إستراليا ـ عددا من القبائل التى تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (١) .

ثم قام «بشر ألمانى هو « كارل ستروك Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والمشاهدات عن تلك القبائل الاسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منها هما « أرنتا Arunta » و « لوريتجا Loritja » ويسميها بالدوين سبنسر وجيلين « أرنتا » و « لوريتشار Luritcha » وبفضل جهود « كارل ستروك » الذى عالما وملما باللغة الاسترالية البدائية علما وإلماما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٢) .

ولقد أكمل « إميل دوركايم » تلك الجهـود ، فاقتصر فى أبحاثه على دراسة الدين البدائى للمجتمعات الاسترالية ، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الدينى فى « الأرنتا » ، لأنها فى رأية أبسط الاشكال الاجتماعية ، حيث أنها تقوم فى تنظيمها الاجتماعى على أساس العشائر Les clans .

وهذا الشكل الاجتماعى العشائرى يعتبر فى رأى دوركيم أبسط النظم الاجتماعية فى الحياة البـدائية (٣) . وذهب دوركايم إلى أن العشيرة فى صورتها الأولية ، وهى الصورة الاسترالية ، لا يمكن أن توجد بدون « التوتم Totem »(٤) .

---

(1) Ibid p. 128.

(2) Ibid ; p. 192.

(3) Ibid ; p. 136.

(4) Ibid p. 239.

ولكننا نتساءل ، ما التوتم ؟ وما هى وظيفته الدينية والاجتماعية ؟ فى الرد على تلك المسائل ، نقول إن التوتم هو إسم أو « رمز emblème » أو « شعار العشيرة » ، فهو العلم الذى يعبر عن شخصية العشيرة ، ويميزها عن غيرها من سائر العشائر ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برباط القرابة فيما بينهم ، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلا عن إشتراكهم فى إسم واحد .

وهذا الإسم الذى تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجمادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات وهذا النوع النباتى أو الحيوانى هو التوتم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتمها الخاص . وبجانب توتم العشيرة ، يوجد توتم الاتحاد phratrie وهو رمز تندرج تحته مختلف العشائر التى تشترك فى تواتم الاتحادات التى تنقسم إليها القبيلة (١) . وهو العلم الذى يحملونه معهم فى القتال ، ويدافعون عنه ، ويضعون على رؤوسهم بعضا من أجزائه أو أعضائه .

وإلى جانب ذلك يؤكد دوركايم ، أن لكل فرد توتمه الفردى الخاص ، الذى يختلف عن توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائى بتوتمه الخاص ، بعلاقة وثيقة ، إلى الدرجة التى معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية (٢) فاذا كان توتمه الخاص مثلا هو النسر ، فانه يعتقد أنه يتميز بقوة الابصار التى يمتاز بها النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٣) .

---

(1) Ibid ; p. 150.
(2) Ibid ; p. 223.
(3) Ibid ; p. 225.

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمعى، وهى أن التوتم الجمعى « وراثى » يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التوتم الفردى فيحصل عليه الفرد « باختياره الحر » ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يعانى أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على توتمه الخاص بعد بلوغه ، وإنتهاء عمليات « التكريس الصارمة (١) » initiation .

وهناك أيضا « التوتم الجنسى » ، وهو صورة متوسطة بين التوتم الجمعى والتوتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الاسترالية . حيث يكون رجال القبيلة ونساؤها مجتمعين منفصلين «مجتمع الرجال» و «مجتمع النساء» . ولكل جنس توتمه الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذى يقدسه ويحرم قتله ، ويحتل التوتم الجنسى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحتلها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة (٢) .

ويؤكد دوركايم ـ أن التوتم كرمز أو شعار ليس فردا ، وإنما هو « نوع espèce » بمعنى أنه ليس حيوانا بالذات ، كسلحفاة أو كانجارو ، وإنما هو « معنى كلى » ، يمثل السلحفاة ، أو الكانجارو على وجه العموم (٣) .

كما يرمز التوتم إلى قوة غيبية دينية ، وهو صورة لموجود مقدس ، إذ أن التوتم كرمز هو الصورة المرئية ، لما يسميه دوركايم « بالمبـــدأ التوتمى principe totémique الذى يتعلق بموجود اسمى هو « الموجـود التوتمى L'Etre totémique . كما أن صـورة الموجـــود التوتمى ، التى ينقشها

(1) Ibid ; p. 229—230.

(2) Ibid ; p. 234.

(3) Ibid ; p. 146.

البدائى على الأخشاب أو الأحجار قد تكون أقدس من الوجود التوتمى نفسه(١).

الالوهية والتوتمية :

ذهب دوركايم إلى أن التوتم « دوره » الدينى والاجتماعى ، فهو موضوع قداسة وعبادة ، وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمى . وصورة مرئية لفكرة غيبية ، وأن العبادة التى يمارسها البدائى ، إنما تتجه نحو مبدأ منبث فى الطبيعة ، وصورة مقدسة لقوى عامة مطلقة تتحقق فى الموجود التوتمى.

وذهب دوركايم إلى أن التوتمية — ليست هى الدين الذى يقدس بعض الحيوانات أو الصور ، وإنما تتحقق فى تلك التوانم ، أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها ، وتشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية . وفى فقرة هامة يقول دوركايم عن « القوة التوتمية » :

« إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية التى تحل فيها . ثم إنها »
« سابقة عليها فى الوجود ، وتخلد بعدها . يموت الأفراد وتتعاقب »
« الأجيال ، وهذه القوة باقية حاضرة على الدوام فى حيويتها »
« وثباتها . تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت أجيال »
« الماضى وستهب أجيال المستقبل . إن الإله الذى تتجه إليه كل »
« عبادة توتمية بالتقديس والتبجيل إله غير مشخص ، لا إسم له »
« ولا تاريخ ، يفيض على العالم ، وينبث فيما لا يحصى ولا يعد من »
« الأشياء »(٢) .

---

(1) Ibid ; p. 198.

(2) Ibid : p. 269.

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمى ، هو « قوة عامة » منبثة فى الأشياء ، وتتشخص فى التوتم . بمعنى أن الإله التوتمى ، هو تلك القوة الغيبية أو هذا المبدأ الذى يشيع فى سائر كائنات العالم . والتوتم ليس إلا الصورة المادية أو الجوهر المرئى لتلك القوة أو الطاقة المنبثة فى عالم البدائى ، وهذه الطاقة وحدها التى يتجه إليها بالعبادة ... إنها جوهر الحياة ومبدأها ...

وذهب دوركايم — إلى أن للمبدأ التوتمى « وظيفة أخلاقية » لأنه إلى جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ أخلاقى أيضاً ، حيث أن البدائى يقوم بالعبادة وفقاً لما قام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك العبادات ، إلا قوة الأخلاق الجمعية ، التى تفرض عليه هذا الواجب الدينى .

ولذلك كان التوتم هو منبع الحياة الأخلاقية للعشيرة ، فهو « قوة أخلاقية جمعية » ، إلى جانب « قوته الدينية المقدسة »[1] . وللمبدأ التوتمى فيما يرى دوركايم — أشكاله أو صوره المتعددة ، غير أن أهم تلك الصور وأقواها هى « المانا « Mana » .

ولقد اكتشف « كودرنجتون « Codrington » هذه المانا ، وعبر عنها بقوله :

« يعتقد الميلانيزيون فى وجود قوى متميزة تميزا تاما عن كل قوة مادية . وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما للخير وإما للشر ، ويكون للانسان أكبر الميزات إذا ما كانت فى متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هى « المانا » »[2] .

(1) Ibid : p. 271.
(2) Ibid : P. 277.

هذا ما يقوله « كودرنجتون » عن إكتشافه للمانا ، ويرى دوركايم أن لتلك المانا دورها الديني ، باعتبارها قوة « فوق طبيعية Surnaturel » تتميز بالأثر المادي والروحي ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلانيزي » هي الحصول على تلك « المانا » .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمي ، فإن المانا التوتمية هي الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الديني للمبدأ ، وهي أساس الدين التوتمي . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمي ، لأنه « رمز » الإله وشعار الجماعة ، و « علم » العشيرة .

وهنا يصل دوركايم — إلى تلك النتيجة القاطعة ، التي اهتدى إليها بفضل مذهبـــه الاجتماعي ، وهي أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحدا ... « Le dieu et la Société ne font qu'un »[1] .

واستنادا إلى ذلك الفهم الدوركيمي ، فإن إله العشيرة أو الإله التوتمي لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هذا الإله الذي يتصوره أفراد العشيرة ويرونه في رؤية عينية ، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النبات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عبدت نفسها . بمعنى أن الديانة التوتمية ، التي يعتبرها دوركايم « أول ديانة في الوجود » ، هي عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدائي الإحساس بالألوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر

---

(1) Ibid : pp. 294-295

العميق الذى يشبه إلى حد كبير التأثير الدينى الذى تفرضه فكرة الألوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توقظ فينا فكرة « المقدس » تلك الفكرة السامية التى نقف إزاءها موقف الرهبة والقربة ، ونتجه إليها فى « طمأنينة » و « محبة » .

هكذا فسر دوركايم فكرة الألوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فيردها إلى أصل توتمى غريب عنها ، ويضفى عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه الاجتماعى . الأمر الذى يدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله « أفلاطون » هو « مثال الخير » ، وإله « أرسطو » هو « العلة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا تصور « ابن سينا » الوجود الإلهى على أنه « واجب الوجود »(١) ، فإن التصور الدوركيمى لطبيعة الألوهية هو تصور « اجتماعى توتمى » وأن الإله الدوركيمى إنما هو الإله التوتم .

وإذا كان التصور الديكارتى للألوهية يتحقق فى « الكامل واللامتناهى » ، وإذا كان التصور الكانطى للألوهية يتمثل فى مبدأ كلى فى الذهن الإنسانى ، فإن إله دوركايم يتحقق فى المبدأ التوتمى ، الذى يتشخص فى التوتم ويتجلى فى العشيرة ، فعبد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع عبادة وموضع قداسة وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة حيث أن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى — الله والعالم — الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها - الكتاب الذهبى - المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا المنعقد فى بغداد من ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ — إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ — القاهرة - مطبعة مصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

ودور كايم فى هذا التفسير الاجتماعى للالوهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفـــرد ، وإنما هى فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها . وانساق دور كايم فى هذا الفهم الإجتماعى، فاعتبر فكرة الله متطورة أصلا عن فكرة « عبادة الاسلاف » ، وأن فكرة الالوهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع.

فالله عند البدائيين هو « الجد الأول » الذى يعبده البدائى ،ويتحدث عنه كما يتحدث عن إنسان فذله قدرة خارقة ، كان يعيش « كصائد عظيم »أو « كساحر عليم » ، و كرئيس القبيلة ، فالله فى إعتقادهم هو الجد الأول القبيلة ، ومن هنا ترتبط فكرة الالوهية بالعقيدة الثوتمية(١) .

ولذلك يرى دور كايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلها مكونا كله من عناصر إنسانية ، فإنما نجده فى المسيحية . ففى المسيحية الله إنسان لا بشكله المادى الذى تجسم فيه — ولكن بالافكار والعواطف التى عبر عنها فالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى(٢). وهذا تبرير دوركايمى يبرر به تشخيص الله فى صورة إنسان فى العقيدة الطوطمية .

« النفس » مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن :

كما عالج دوركايم فكرة الالوهية ، فقد تطرق أيضا إلى بحث مسألة النفس نظرا لأهميتها فى كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ، خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هى على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة منذ

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse, pp. 415—416.

(2) Ibid ; p. 96.

أفلاطون وأرسطو ، هي المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر ، كيف جاء ؟! ولم جاء ؟ وإلى أين المصير ؟!(١) .

وحاول دوركايم ، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حلولا من وجهة النظر الاجتماعية ، فدرس مصادرها في المجتمعات البدائية ، وكشف عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففي المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائي أن « النفس » تتميز تماما عن البدن باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلى عنه في حالات النوم أو الإغماء أو الموت ، كما قد تغيب عنه في كثير من الأحيان كما أن النفس حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة في الغابات ، وتتحرك حرة بين الأشجار والأغصان ، كما أنها في حياتها تلك ، يكون لها وجودها المستقل في العالم الآخر ، فهي تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقنص .

والنفس عند البدائي الاسترالي ، قوة «غيبية» لا مرئية ، لا يراها إلا الساحر ، أو كبار السن من رجال القبيلة ، فإن لديهم القدرة والمران على مشاهدتها ، إذ أنها قوة لا مادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة «Tally River» فهي عندهم مادة أثيرية مثل الظل ، أو التنفس كما يتمثل في الشهيق والزفير(٢).

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الارواح ، حيث يرتبط مصيرها بأرواح الأجداد والأسلاف ، وتقام الطقوس أحيانا عند « أرنتا Arunta » عند خروج الروح من الجسد حتى تغادره تماما . ومن ثم غالبا ما تقام طقوس

(١) الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى — الله والعالم والصلة بينهما - الكتاب الذهبي المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا مطبعة مصر ١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

(2) Durkheim, Emile , The Elementary Forms of the Religious Life, Trans. By Joseph Ward Swain, London, 1957. p. 242.

جنائزية حيث يأكلون لحم الميت اعتقاداً منهم أنه يحتوى على مبدأ القداسة ، الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كموضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند « أرانتا » باسم Cumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana (١) .

والنفس عندهم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى فى سعادة ، إما على شاطىء البحيرة ، أو فى السماء خلف السحب ، أو بعيداً فيما وراء البحر . ويكون عالم الارواح والنفوس ويؤلف مجتمعاً له أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدراً للخير والنعمة أو مبعثاً للشر والنقمة .

وتعود النفس ثانية بعــــد أن تعيش فى العالم الآخر لكى تتجسد كما يقول « سبنسر » و « جيلين » Gillen ، فى الأطفـال حديثى العهد بالولادة (٢) كما قد تظهر ثانية فى صورة جد من الاسلاف القدامى ، مما يؤكد خلود النفس فى حياتها الأخرى ، وفى تجسدها ثانية لاستعادة أمجاد الأسلاف وبطولاتهم فان الأسلاف هم « كائنات مقدسة » بل هم « آلهـة » القبيلة نفسها كما أشار دوركايم .

وهناك تمايز بين « عالم النفوس » و « عالم الارواح » ، حيث أن عالم الأرواح أسمى وأرفع ، وهو يشتمل فى الديانة الاسترالية البدائية ، على شخوص خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهى كائنات روحية تعتبر محوراً أساسيا

---

(1) Ibid ; p. 244.

(2) Ibid ; p. 247.

المعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق فى أرواح « الأبطال » و « الأسلاف » و « الآلهة » .

وليست النفس روحا ، لأن النفس تنغلق فى جسم وترتبط فى بدن ، يمكن أن تغادره فى حالات الحلم أو الغفلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس فهى حرة فى انتقالها وحركتها المكانية ، وفى وجودها المستقبل إلا أنها ترتبط فى حركتها وإنتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ما تعيش تلك الأرواح إلى جانب البحيرات أو الصخور أو الينابيع ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم(١) . كما أنها قد تتجسد الأطفال وتخصب النساء عن طريق الحلول فى البدن(٢) والنفس لا تصبح روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلتها للانتقال والتحرر .

ولقد إعترض دوركايم — على « تايلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الإنسانية حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الإنسان البدائى فى « الحياة المزدوجة » التى يحياها فى يقظته من ناحية ، وفى نومه من ناحية أخرى(٣) .

---

(1) Ibid ; p. 273.

(2) Ibid ; p. 275.

(3) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan Paris. 1912. p. 70.

وأن ظاهرة الأحلام هي التي تفسر للبدائي وجود النفس وحركتها وفاعليتها وانتقالها إلى مختلف الأماكن . ولكن دوركايم يعترض على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذي أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فإن فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هي من العمق والتعقيد بحيث لايتوصل إليهما العقل البدائي الساذج . فليس للبدائي تلك المخيلة القوية التي تستطيع أن ترى في النفس قوة أثيرية تنطلق من داخله (١) .

ولذلك يرى دوركايم أن ظاهرة الأحلام ليست سببا كافيا في صدور فكرة النفس وخلودها(٢) حيث أن فكرة النفس ، في رأي دوركايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجدها لاتتضمن فكرة خلودها ، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتمايز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه إتحادا كليا .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يثخنه من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال متشابهة على البدن الذي تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعي أو البديهي أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة — فما هو مصدر خلودها ؟! وكيف نفسر بقاءها بعد الموت ؟!! .

يجيب دوركايم على تلك المسألة الفلسفية الصميمة ، فيقدم لها حلا إجتماعيا عثر عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف ، فهو يرى أن الأرواح حين تستقل من أبدانها ، إنما تحل ثانية وتتجسد في نفوس المواليد الجدد من

---

(1) Ibid : p. 68.

(2) Ibid : p.383

الأطفال ، فتبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف ، وإستنادا إلى خلود نفوس الأجداد فإن روح الأسلاف هي المبدأ التوتمي في انتشاره وتجزئته وانتقاله من جيل إلى جيل ، تماما كما تفعل البلازما الجرثومية في انتقالها وتوريثها وانتشارها .

ولذلك ذهب دوركايم الى أن الاعتقاد في خلود النفس، قد صدر أصلا عن خلود الحياة الاجتماعية وأولية البقاء الاجتماعي ، حيث يموت أفراد العشيرة، ولكن تبقى العشيرة أبدا « Les individusmeurent, mais le Clan Survit ويفنى الأشخاص ولكن المجتمع يدوم ويحيا ويخلد . ولذلك كان « خلود المجتمع » ، هو التفسير الاجتماعي الدوركايمي لفكرة « خلود النفس » (١) .

التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود :

إستنادا الى تلك المصادر التوتمية لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دوركايم أن يجعل من التوتمية مذهبا في الوجود باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الإنساني وطفولته ، ذلك الدين البدائي الذي استطاع كأي دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع للعالم تصورا عاما يتقبله العقل البدائي .

ولذلك أكد دوركايم أن نظام الكون في المجتمعات البدائية ، ليس الا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعي . فالقبيلة وهي الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى، إنما تنشطر الى بطون أو اتحادات Phratries ، وتنقسم البطون الى

---

(1) Ibid : p.. 384

وعشائر clans ، والى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شيء من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات وكل نهر وكل جبل ، انما تكون جميعها امتدادا طبيعيا للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنتسب كلية الى عالم القبيلة فى رحابته وسعته .

فالقبيلة لا تضم فى بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد فحسب ، بل وانها تشتمل على الكون بأجمعه ، وفى جوف ذلك الكون الذى هو كون القبيلة تلتئم الاحياء والأشياء ، ولذلك يعتقد البدائى كما يقول فيزون Fison ، أن القبيلة هى « العالم Le Monde » ، وأنه كفرد ينتسب الى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، انما هى أجزاء من القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (١) .

ولقد استخلص دوركايم ـ من ذلك أن التوتمية هى مذهب فى الوجود ، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » . واذا كانت حقائق الدين الرئيسية ، تلك الحقائق الانطولوجية ، التى تدور حول وجود الله والنفس والعالم ، هى حقائق اجتماعية ، فإن الدين عند دوركايم ، هو الحقيقة الأولية التى صدرت عن المجتمع ، وفى أحضان الدين إنبثقت سائر الفلسفات والعلوم .

فالدين اذن ، عند دوركايم ـ حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر Max Muller » ، حين أخذ بالمبـدأ

---

(1)Durkheim, Emile,Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse F.Alcan. Paris 1912 P. 201

التجريبي القـــديم «لاشيء في العقل مالم يكن من قبـــل في الحس »
Nihil est in intellectu quod fuerit in Sensus [1].

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي وطبقة على الدين ، باعتباره ظـاهرة حسية تجريبية ، حيث أن ظواهر الطبيعة ، هي التي تثير الفكر الديني ، حين يتأملها الانسان ، فيصيبه الدهش ويلحقه العجب والبهر . ولذلك كانت الطبيعة عند ماكس مولر ، هي مصدر الاحساس الديني بما يحويه من رهبـــة وخوف ؛ وما يتسم به من دهشة واعجاب ، وعن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعي فاض الدين ، وعن تلك الانفعالات الحسية من دهشة وخوف واعجاب صدرت التصورات الدينية(٢) .

ولقد اعترض دوركايم على ماكس مولر الذي التفت الى الطبيعة والى الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دور كايم ، إلى أن الاحـــساسات التجريبيـــة أو الطبيعية ، ليست إلا الاحساسات عابرة مؤقتة ، ولا يمكن اعتبارها مصدرا دينيا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٣) .

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتنـــاسق لا يوحي بالمشاعر الدينية القوية ، وكذلك ليس للبدائي القدرة على التفـــكير والتأمل في تلك المظاهر المتناسقة الرائبة ، واستكشاف الدين في هذا النظام الطبيعي الرتيب . ثم أنه لا يكفي على الاطلاق أن نعجب بشيء لـكي نعتبره مقدسا ، انما ينبغي أن نميز تمام التمييز بين انفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الديني والتصورات الدينية(٤) .

---

(1) Ibid : p 103
(2) Ibid. P, 04
(٤) Ibid , P, 119
(4) - Ibid : P. 120

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة إجتماعية، تمتاز بثباتها وعمومها فى كل المجتمعات الإنسانية، ولها وظيفتها ودورها فى البناء الاجتماعى ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفى ضوء مناهج الانثروبولوجيا الوظيفية .

وفى هذا الصدد لقد درس « بريستيانى Peristiany » الدين عند « الكبسجس Kipsigis » ، وتتبع الظاهرة الدينية فى هذا المجتمع البـــدائى ، عن طريق الدراســـة الاثنوجرافية لطقوس الـكبسجس وصلواتهم التى يقيمونها للاله آسيس Asis »[1] .

كما طبق « رادكليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفى التكاملى ، فى دراســة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهدة الجوانب الخــارجية للشعائر والطقوس الاندمانية ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للاثار التى تظهر فى عواطف الأفراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « رادكليف براون » معالم منهجه فى دراسة الدين ؛ من وجهــة النظر البنائية، فى محاضرته المشهورة عن « الدين والمجتمع «Religion and Society» وفى تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التى تتبع فى دراسة الظاهرة الدينية ، تلك التى تبدأ بدراسة المظاهر الســلوكية والعملية التى تدور حول الشعائر والطقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الانسانى الدينى على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعية ، تظهر فى طقوس ، وتتحقق فى عبادات ، ويعبر عنها فى شعائر[2] .

(1) Peristiany, J. G., The Social Institutions of The Kipsigis, Routledge, London. 1939. p. 214.

(2) Radcliffe—Brown. A R ,Structure and Function in Primitiev Society, Cohen, Second impression, London. 1956. p. 153.

ولا يقتصر راد كليف براون على مجرد « الوصف الانوجرافى » بل إنه يؤكد أهمية إختبار السلوك الدينى، ويضعه تحت محك التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات ، أثناء الاحتفالات الدينية، ويدرس ذلك التواتر القائم فى أوقات الشعائر والطقوس، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وماتشير إليه ودورها فى النسق الدينى .

ثم يربط رادكليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية فى ضوء البناء الإجتماعى . ووظيفة الدين والطقوس فى المكانزم الاجتماعى ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام منـاهج العلوم الطبيعية ، وتلك هى غاية النزعة الوضعية الاجتماعية ، التى تمثلها مدرسة « إميل دور كايم » .

فـكرة الهوية :

ولقد وقف دور كايم ، من المنطق موقفا خاصاً ، وأشـــار إلى هذا الموقف فى مواضع متعددة من كتابه القيم « الصورا الأولية للحيـاة الدينية » Les Formes Elémentaires de la vie Religiuese.

كما وقد ركز دور كايم على مسألة « التصنيف المنطقى » بالذات ، مشتركا مع تلميذه « مارسيل موس » فى مقال طيب نشراه فى إفتتاح المجلد السادس من مجلة النشرة الاجتماعية L'année Sociologique تحت عنوان :

« De quelques Forme Primitives de Classification.

« Contribution l'étude des représentations collectives »

وفى ثنايا هذا المقال — تناول دوركيم وموس « مسألة الهوية أو الذاتية » من وجهة النظر الاجتماعية ، كما ألقيا ضوءا على طبيعة « فكرة التناقض » فى شكل جديد ، يختلف تماما عما وجدناه فى موقف لوسيان ليفى بريل الذى بيناه منذ حين .

فقد درس دوركيم وموس فكرتى « الهوية والتناقض » من خلال فهمهما لطبيعة التصورات الجمعية Représentations Collectives السائدة فى البناء الاجتماعى وذهب دوركيم وموس إلى أن ملكات التعريف définir والاستنتاج والاستقراء induire التى طالما نظر اليها الفلاسفة منذ عهد بعيد على أنهـا من قبيل المسلمات أو المعطيات données المباشرة الأولية ، كما أنها قبلية a priori فى العقل لأنها داخلة فى تركيبه دون وساطة . وظل هذا الفهم الميتافيزيقى سائدا طوال عصور الفكر ، حيث نادى به الفلاسفة وقالت به سائر المناطقة ، باعتباره حلا فلسفيا لمسألة عملية التصور ومفهوم الملكات المنطقية من تعريف وتصنيف واستقراء .

ولقد رفض دوركايم كل « نزعة قبلية A priorisme » ، ونظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، وهى أشياء موضوعية كما أنهـا اجتماعية ، بمعنى أنها « أشياء عارية عن كل استبطان أو معنى ذاتى » ، كما أنها أيضا خاضعة للحتمية بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، إنما تخضع لمبادىء الحتمية والوضعية والنسبية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعيـة .

ولعل دوركايم فى هذه النزعة ، قد حاول أن يكون عالمـا مثل « جاليليو » أو « لافوازييه » ، كما حاول أن يكون فيلسوفا مثل « كانط » أو « هيجل » ؛ ولذلك أراد أن يصبح « ديكارت » علم الاجتماع ، وخاصة بصدد كتابه الرئيسى عن « قواعد المنهج فى علم الاجتماع Les Régles de la Méthode Sociologique » هو بمعنى من المعانى ، معارضة اجتماعية ، لكتاب ديكارت الرئيسى وأعنى به « المقال عن المنهج Discours de la Méthode » . حيث أن القـاعدة الجوهرية فى منهج علم الاجتماع الدوركيمى ، هى معالجة الظواهر الاجتماعية على أنهـا أشياء ... فنبه دوركايم بذلك ، إلى ضرورة اهتمام علم الاجتماع بالأشياء

الموضوعية ، لا التصورات ، كما كان الحال فى علم الاجتماع القديم ، حين اهتم بالتصورات لا الأشياء .

والشىء عند دوركايم ، هو كل مايفرض على عياننا من الخارج ، بمعنى أن الشىء هو كل مايتبدى ويفرض نفسه على الملاحظة .

وحين ننظر إلى الظواهر على أنها أشياء ، فإنما ننظر اليها ببساطة على أنها « معطيات données » تؤلف نقطة البدء فى العلم الوضعى ، إلا أن كل هـذه المعطيات هى معطيات التجربة الاجتماعية . فليست هناك تصورات أو معطيات قبلية A priori .

ولقد عالج « دوركيم وموس » سيادة هذا الحل الفلسفى فى تفسير قبلية المقولات والعمليات المنطقية ، إلى أن ذلك الاتجاه الفلسفى لم يكن غريبا طيلة العهد الذى كان فيه مصير الملكات المنطقية Facultés logiques منوطا بالسيكولوجيا الفردية وحدها ، فلم تكن قد نشأت بعد وجهة النظر السوسيولوجية ، تلك التى تستطيع وحدها – فى رأيهما – أن تفسر لنا عمومية تلك التصورات والعمليات المنطقية من حيث أصلها ونشأتها (١) .

ولقد استند دور كايم وموس فى الرد على الفلاسفة والمناطقة ، بصدد مسألة التصورات إلى تلك الاكتشافات التى توصل اليها علم النفس المعاصر ، فى طبيعة عملية الادراك الحسى للعالم ، وتعقد هذه العملية لتعدد العناصر الداخلة فى تركيبها .

حيث أن هناك عناصر خارجية واردة من المجتمع تتلون بواسطتها عملية الادراك فى ذاتها ، ومن ثم كان الحكم المنطقى من وجهة نظر دوركيم وموس على درجة كبيرة من التعقيد والتركيب .

---

(1) Durkheim, El Mauss., De Qıeques Formes Primitives de Classification, L' unée Sociolog que Vol ; VI pp. 71. 72.

واستنادا إلى هذا الفهم - اعترض « دوركيم وموس » على وجهة النظر الفلسفية ، حيث أنكر أولية الأحكام وبساطتها المعهودة منذ كتابات « ديكارت» . كما اعترضا أيضا على قبليتها التى قال بها كانط . إذ أن الانسان — من وجهة نظرهما — ليس منفردا فى مواجهته الطبيعة ، لأن المجتمع قائم دون شك بين الانسان والطبيعة ، ولذلك كانت عملية الادراك الحسى مشوبة بعناصر اجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للانسان ونظرته إلى العالم الطبيعى الشاسع من خلال عالمه الاجتماعى الضيق.

ولهذا السبب تتأثر العمليات المنطقية التى يقوم بها الانسان كما تتلون أحكامه، ومن خلال موقفه أو وضعه الاجتماعى - فن المجتمع - كما يرى دوركايم وموس - قد وردت على الانسان وسائل فهمه الطبيعة وأدوات ادراكه لها (١) .

وإذا كان التفكير المنطقى يتألف أصلا من تصورات وأحكام ،فإن المجتمع - فيما يقول دوركايم - يلعب دورا رئيسيا فى تشكيل تلك التصورات والأحكام، من حيث أن تلك الأحكام إنما تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، حيث أن ماهو « عام » لا يتحقق وجوده إلا فيما هو جزئى » (٢) ، كما أن القول بقبلية تلك التصورات فى العقل الانسانى ، يعتبر عند دوركايم من قبيل « الكسل العقلى » فليس هناك — فى رأيه ، أية قبلية فى الذهن ، وفى هذا المعنى يقول دوركايم :

« إن القول بأن المقولات من المعطيات القبلية ليس بالقول »
« الفصل ... ففى ذلك موت للتحليل»(٣) .

---

(١) Ibid ; p. 70.
(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de La Vie Religieusè, Félix-, Alca, 19 2 p. 617.
(3) Ibid ; p. 209.

ويتضح من اعتراض « دوركايم » على الحلول الكلاسيكية ، بأنها ليست حقة وعادلة، بل إن القول بقبلية مقولات العقل هو « موت التحليل » إذ أنها ترتد في رأيه إلى بنية الفكر الجمعي وبالتالي فان النسق(١) المنطقي ، هو مظهر من مظاهر النسق الاجتماعي .

وإرتكازا إلى هذا الفهم — كانت « الحياة الاجتماعية » — من وجهة النظر الدوركايمية ، هي الأساس التي تستند إليه « الحياة المنطقية » ، وفي فقرة هامة يقول دوركايم :

« ويمكننا أن نتساءل بالكلمات الآتية — التي تبرز على نحو أفضل »
« المشكلة برمتها : ماذا جعل الحياة الاجتماعية منبعا هاما للحياة »
المنطقية ؟ (٢) » .

ويرى دور كايم — في الرد على هذا التساؤل — أن المجتمع هو أساس المنطق ، وأن التعمية المنطقية تستنبط من أصول اجتماعية فالمجتمع اذا — هو مصدر الفكر ، وإذا كان هوبير وموس ، قد طرقا مسألة التصور ونظرية الحكم . في ضوء المبدأ السحرى لفكرة « المانا » فسنرى كيف درس « دوركايم » هذه المسائل في « الاشكال الأولية للحياة الدينية » — من خلال فهمه لطبيعة المبدأ التوتمي Principe totémique حيث ربط المنطق بالدين التوتمي(٣) .

النظرية التوتمية والتصورات الجمعية :

وتعطى النظرية التوتمية عند دور كايم — تفسيرا دقيقا لظواهر العقل الإنساني .

---

(1) Ibip : p. 24
(2) Ibid : p. 616
(٤) Ibid ; p 336

عما كان لها فى رأيه — أهمية كبرى فى تاريخ الفكر ، كما أن أصول الفكر المنطق قد ارتبطت بتطور « الفكر الدينى التوتمى » ومن ثم ارتبط التفكير المنطقى بأشكال أولية للتفكير الاجتماعى الذى انبثق هو الآخر عن « الدين الأولى التوتمى » وتصوراته الجمعية ، وفى هذا المعنى يقول «دوركايم» :

« إن التصورات الدينية هى تصورات جمعية تعبر عن حقائق»
«جمعية ، كما أن الطقوس هى أساليب العمل التى لاتنشأ إلا فى »
« أحضان الجماعات المتجمعة ، والمقصود منها اثارة أو استبقاء »
« أو بناء حالات عقلية معينة خاصة بتلك الجماعات »(١) .

وإذا كانت « التصورات» على مايقول « دوركايم » ترتد فى أصولها إلى تلك التصورات الجمعية الدينية ، فإنها بهذا المعنى اجتماعية المضمون ، كما أنها تكون فى محتواها دينية ولغوية معا ، إذ أن الإنسان حين يفكر إنما يفكر داخل نسق من التصورات ، تلك التى تصدر أصلا عن «اللغة» باعتبارها «ظاهرة إجتماعية » ، حيث أن « الألفاظ والكلمات » التى تحدد معانى التصورات والأحكام ، ليست من خلق الإنسان الفرد ، إذ أنها هبطت الينا من عالم المجتمع ، كما تتسم « اللفظة اللغوية » بالثبات وتتميز بالعمومية(٢) .

ولقد تابع « لوسيان ليفى بريل » هذا الاتجاه الدوركيمى فى دراسة المنطق البدائى وتصوراته عن طريق فهم «اللغة البدائية» وربط بينها وبين المنطق بروابط وثيقة ، أشار اليها فى كتابه « الوظائف العقلية للمجتمعات الدنيا (٣) Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inférieures » .

(1) Ibid pp. 13.14

(2) Ibid : p. 619

(3) Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés Inférieures, Paris, 1928. p. 151-159.

وخلاصة القول فيما ذهب اليه دوركايم ، وفيما عرضه أتباعه ، هو أن التصورات المنطقية ، ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج ، وليست من خلق « الذات المفكرة ، إذ أنها وليدة « التصور الجمعي » ومن خلق الذات الجمعية » .

وعلى هذا الأساس تضفى تلك التصورات الجمعية على الانسان طابعاً إجتماعياً - على ما يقول دوركايم - لأنها تعبر عن صورة إجتماعية لا يفكر الإنسان إلا من خلالها ، ولا يكتسب الانسان انسانيته أو كينونته الاجتماعية — فى رأى دوركايم — إلا بفضل تلك التصورات ، إذ أننا إذا ماجردنا الانسان عن تصوراته ولغته ، فسوف لا يصبح إنساناً ، بمعنى أن الانسان يستحيل عليه أن يتجرد عن تلك القوالب الفكرية الاجتماعية ، إلا اذا تصورناه وحشاً من وحوش الغاب ، أو على حد تعبير دوركايم :

« إن الانسان الذى لا يفكر بواسطة التصورات لا يعد انساناً »
« لأنه لا يكون كائناً اجتماعياً . فهو بارتداده الى مدركات »
« حسية فردية ، لا يكون متميزاً عن الحيوان » [1] .

واستناداً الى هذا الفهم — ربط دوركايم بين التصورات وماهية الانسان ، ونظر الى المنطق على أنه يقوم بوظيفة اجتماعية يستطيع الانسان بفضلها أن يربط تصوراته الفردية الخاصة ، بتلك التصورات السائدة داخل اطار البنــاء الاجتماعى [2] .

---

(1) Durkheim, Emile Les Forms Elémentaires de la vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912. p. 626.

(2) Ibid : pp. 339 - 340

ولما كان ذلك كذلك - فلم يتحرج دوركيم بهذه البراعة الجدلية الفائقة التي أتم بها مذهبه السوسيولوجي (١) ، من أن يعلن أن المنطق الفردي بتصوراته وأحكامه ناشيء عن المنطق الجمعي ومن ثم جاءت مبادىء « الهوية » و « التناقض » و « العلية » وصدرت جميعها عن أصول اجتماعية ، وكذلك الحال بصدد « مقولات الفكر الانساني » مثل مقولتي « الجنس والنوع » ، فبالرغم من أنها من مسائل المنطق ومقاصده ، كما أنها لاتدخل من حيث المنهج والموضـوع في صلب الدراسات السيوسيولوجية ، إلا أن دوركايم لم يتحرج من انتزاعها من ميدان المنطق ، ليقول إن مصدرها جميعا هو المجتمع .

الأصل التوامي لفكرة التناقض :

فإن فكرة التناقض contradiction وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهادا عقليا يقوم به الانسان ، وإنما هي — في رأيه — ذات طبيعة اجتماعية من جهة ، كما وأنها دينية الأصل من جهة أخرى ، ولقد صدرت هذه الفكرة عن ذلك التفارض الاجتماعي والتمييز الديني بين ماهو « مقدس Sacré » وبين ماهو « غير مقدس Profane » (٢) .

وفي ضوء ذلك التمايز الديني بين « المقدس والمدنس » استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ » ويعني - دوركيم - من ذلك أن هذا التمايز مرجعه إلى المجتمع واتفاق الجماعة أو عدم اتفاقها ، وعلى هذا الأساس ، كانت مسألة الصواب والخطأ — وهي حجر الزاوية في قيام المنطق باعتباره علما معياريا —

---

(1) Blondel, ch., Introduction à la psychologie collective, Paris. 1952. collection Armand colin. p. 15.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religiense, Paris 1912. P, 207.

مسألة نسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات ، حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب ، أي أن قيمة الحقيقة آتية من اتفاق الجماعة لما تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير اجتماعية .

ويسوق دوركيم على ذلك مثالا يبين به أن فكرة التناقض المنطقية ؛ قد صدرت أصلا عن فكرة «الصراع» بين سائر البطون والعشائر البدائية ، وما يقوم بينها من حرب وعداء . يقول « Swanton » إننا اذا نظرنا الى فردين من مجتمع Haida بحيث ينتمي كل منهما الى « اتحاد أو بطن «Phratrie» معين بالذات ، كأن ينتمي الأول الى « اتحاد الغراب » والثاني إلى « اتحاد النسر » فانهما يعتبران نفسيهما عدوين لدودين ، نظرا لما بين اتحاديهما من عداء مستحكم (١).

ومعنى ذلك - في رأي دوركيم وما يستشهد به من مثال Swanton أن فكرة الصراع الاجتماعي هي الأصل الطبيعي لفكرة « التناقض المنطقي » . ولم تسلم فكرة الهوية l'identité عند دوركيم - من النشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى «الهوية» الى فكرة الشخصية « Personalité » ، ثم عالج تلك المعاني في ضوء المجتمع ، فذكر أن « هوية الشخص أو ماهيته » انما تتحدد طبقا لماهية أو « هوية توتمية (٢) ، وفي هذا الصدد يقول دوركيم :

« هنا يفقد الإنسان ذاتيته ، ويصبح عدم التمايز بينه وبين نفسه « الخارجية » أعني بينه وبين توتمة كاملا وتاما . إذ أنه يعتقد « أن شخصيته ، وشخصية « قرينة الحيوان » ليستا إلا شيئا»

---

(1) Ibid, p. 207.

(2) Durkheim et Mauss, De quelques Formes Primitives de classification. L'année Sociologique Vol VIP. 4

« واحدا . وأن — التوحد فى الهوية هى بحيث أن الانسان »
« يكتسب خصائص الشىء أو الحيوان الذى هو قرينة (١) .

ومعنى هذا — أن شخصية الإنسان البدائى أو ماهيته ، تتمركز حول توتمة أو قرينة الحيوان Fellow animal » ، حيث نجد مثلا عند Mabuiag أن أفراد عشيرة التمساح Clan du Crocodile ، يعتقدون أنهم يحملون فى أنفسهم ، ويكتسبون ثنايا ذواتهم ، طباع التماسيح ، فهم أقوياء شجعان ، يفخرون بأنهم قوم قساة القلوب ، يستعد كل منهم للقتال والنزال ، حيث يتأهب كل لحظة للحروب والعراك أى أن خصائص التمساح وطباعه قد حددت معالم شخصية كل منهم ، وتوحدت هوية التمساح ، فى كل منهم .

المصدر التوتمى للأجناس والأنواع :

هكذا صرح لنا دوركيم معنى « الهوية ومعنى التناقض » فى ضوء مذهبه السوسيولوجى ، ومسألة أخرى من مسائل المنطق — هى مسألة التصنيف إلى أجناس وأنواع منطقية . ولقد أثار دوركيم وموس هذه المسألة لردها هى الأخرى إلى عناصر غير منطقية ، وتحليلها بالرجوع إلى أصول خارجة عن عقل الإنسان وذاته المفكرة .

وبصدد مسألة التصنيف المنطقى يتساءل دوركيم كيف نقوم بعملية التصنيف !؟ وإذا كان « الجنس المنطقى » فى ذاته هو مجموعة الأشياء المتشابهة فى الخصائص والسمات ، فمن أين جاءتنا تلك المجاميع المتشابهة ؟ وكيف نفسر تلك المتشابهات التى تتجمع وتتقارب فى وسط متجانس ، فانحصرت فيما نسميه « أجناسا وأنواعا » ؟ (٢) .

---

(1) Ibid : P. 4
(2, Ibid. P, 5

وإذا كانت فكرة الجنس هى الأداة التى يستخدمها الفكر فى عملية التركيب والتصنيف المنطقى ، فما هو النموذج الذى على مثاله توصل الفكر الفـردى ، فاهتدى إلى مقولة الجنس ؟ وكيف صدرت هذه المقولة ؟ .

وإذا أجاب العقليون ، بأنها قبلية a priori فى العقل، وإذا قال التجريبيون بأنها صادرة عن التجربة ، فقد رفض دوركيم هذه الحلول ، وأنكر على العقليين قولهم حيث يتساءل : كيف نسمح لأنفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن أنيتنا أو عقلنا ، هو المصدر الوحيد لكل تصنيف وما يحويه من أجناس وأنواع ؟ .

وعلى هذا الأساس رفض دوركيم فكرة القبلية a priority وأعتبرها من قبيل « الكسل العقلى » الذى يقتل كل تحليل على نحو ما أشرنا من قبل ، وكما اعترض دوركايم على الموقف العقلى ، فقد أنكر أيضا الموقف التجريبى ، حيث أن التصورات المنطقية تختلف تماما عن التصورات الحسية ، فالأولى ثابتة وعامة أما المدركات والتصورات الحسية ، فهى تصدر عن إحساسات متغيرة ، كما أنها تتعرض للاختفاء والزوال فلا تختلف وراءها شيئا (١)

وحين أنكر دوركيم حلول الفلسفة ، أراد أن يعالج مقولات الفكر الإنسانى التى تتعلق بفكرتى « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجيا التصنيف . إذ أننا حين نصنف الاشياء ، لا نقتصر على مجرد تحديد الأشياء المتشابهة فى جماعات وفئات ، ولكننا نصنف وفقا لعـلاقات Relations تربط بين تلك الأشياء والفئات ، إذ أن تلك الفئات الداخلة فى التصنيف هى إما مشتملة على غيرها ، وإما تندرج تحت غيرها عن طريق التضمن فى سائر الفئات الأخرى .

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Paris. 1912. p. 618.

إذ أن كل تصنيف — فى رأى دوركايم — يتضمن فى ذاته نسقا من المراتب un ordre hiérarchique ويتطلب هذا النسق نموذجا « un modéle » على شاكلته نقوم بعملية التصنيف ، ولا يمكن فى رأى دوركايم — أن يكون هذا « النموذج » منحصرا فى عالم الذات المغلقة ، على نفسها ، إذ أن تلك الصور المنطقية المتعلقة بعملية التصنيف ، لابد أن تستمد وجودها عن أصل خارجى ، ومن مصدر « فـوق منطقى[1] extra—logique » تصدر عنه تلك « النماذج والقوالب » التى بفضلها نصنف الأشياء والكائنات . هذا الأصل الخارجى « وهذا النموذج المنطقى ، هو المجتمع وما يحويه من نماذج وصور تصنيفية .

ففى فكرة « الابوة parenté » مثلا ، وما يتصل بها من روابط وعلاقات بسائر أفراد الاسرة ، نستطيع أن نتفهم معنى « الجنس والنوع » وكيف تنتمى « الانواع » إلى جنس معين بالذات ، ولذلك أطلقنا على بعض الانواع اسم « العائلات Familles » كما تشير كلمة « الجنس genre » فى ذاتها إلى فكرة الجنس البشرى بما يحويه من أشكال إنسانية تتفرع وتنتشر فى الأرض زمراً .

التصنيف التوتمى :

وارتكانا إلى هذا الاســاس ، درس « دوركيم وموس » صور التصنيف ونماذجه ، من خلال دراساتها لمختلف النماذج أو الاشكال الاولية للشعوب البدائيه الاسترالية ، وبرهن دوركيم وموس — استنادا إلى الكثير من الامثلة والمشاهدات ، على أن أنساق التصنيف المنطقى آتية من طبيعة الانساق الاجتماعية المتعددة الداخلة فى بنية القبائل البدائية ، حيث تنقسم القبيلة بنائيا إلى مجموعة من

(1) Durkheim Et Mauss,. De quelques Formes Primitives. de Classification,. L'année Sociologique Vol : VI p. 55

« الاتحادات والعشائر والعائلات والافراد » .

ومعنى ذلك أن فكرة التصنيف وما يتخللها من بناء منطقى منظم ، قد صدرت أصلا عن طبيعة « التنظيم الاجتماعى » للقبائل البدائية ، ولقد وجد دوركيم وموس أن القبيلة البدائية تنقسم إلى شقين كبيرين ، يسمى كل منها اتحادا أو بطنا Phratrie كما يقسم كل اتحاد إلى عدد من العشائر clans والعشيرة هى عدد من الاسر familles يشتمل كل منها على عدد من الافراد. (1)

هذا هو نسق التنظيم البنائى للأشكال المورفولوجية الداخلة فى البناء القبلى ، ويتعلق هذا « التنظيم المورفولوجى » فى رأى دوركيم — بنوع آخر من التنظيم يختص بالاشكال التوتمية لتلك الانساق البنائية القبلية .

فاذا كانت كل قبيلة تنقسم مورفولوجيا إلى « اتحادين متغايرين » فان لكل اتحاد منها توتما خاصا به ، حيث تدخل تحت لوائه ، سائر العشائر التى تنتسب إلى هذا الاتحاد ، والتى اليه تنتمى اجتماعيا وتوتميا . كما أن مايجمع الأفراد داخل نطاق عشيرة واحدة هو انتسابهم إلى توتم العشيرة .

ونستنتج من ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين النظام التوتمى من جهة ، والتشكيل المورفولوجى القبائلى من جهة أخرى ، حيث أن تلك الاشكال التوتمية هى النماذج الأولية التى بفضلها يقوم التنظيم البشرى والتصنيف الانسانى، ومن ثم تنجم عملية التصنيف المنطقى للاشياء choses عن طبيعة التصنيف الاجتماعى للاشخاص les hommes وهو ما قصده دوركيم وموس بقولهما:
« La classification des choses reproduit cette classification des hommes »

---

(1) Ibid p. 7.

« إن تصنيف الاشياء ينجم عن تصنيف الأشخاص »[١]

واستخلاص من هذا القـــول — إن التنظيم التوتمى ، هو فى ذاته نظام تصنيفى ، يحمل فى طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم Totem يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الافراد التى تندرج تحته بانتمائها وانتسابها اليه ، أى أن هناك صلة بين فكرة « الفئات المنطقية » وبين « الفئات التوتمية » .

وعلى هذا الاساس - يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا استعرنا لغة ارسطو هو « سور توتمى » ، يتحدد وفقا لمختلف الأشكال والانساق البنائية القبائل البدائيـة . وإذا استخدمنا لغـة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحـديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها .

فان مفهوم « القبيلة » يستغرق كل « أفراد الاتحادات والعشائر » كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالى تكون القبائل والاتحادات والعشائر ، هى حدود اجتماعية ومنطقية ، وهى مصدر التسوير المنطقى .

وعلى هذا الأساس — يقـول دوركيم وموس — إن الحدود والمراتب المنطقية La hiérarchie logique هى فى الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية La hiérarchie Sociale[٢] ، كما أن الروابط المنطقية التى تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لاتفهم الا فى ضوء « الروابط الاجتماعية » التى تربط بين أفراد « الاتحاد والعشيرة » ومن ثم كانت الاتحادات Phratries « أوائل الاجناس » ، وكانت العشائر clans هى « أوائل الأنواع » [٣] .

(1) Ibid p. 8.

(2) Ibid ; p. 68.

(3) Ibid ; p. 67.

واستنادا إلى هذا الفهم ، فان العلاقات المنطقية التى تربط سائر الأشياء التى تندرج تحت جنس معين بالذات ، يمكن النظر اليها على أنهـا علاقات قرابيـة أو عائلية domestique وفى هذا المعنى يقول دوركيم وموس :

« إن الأشياء التى من نفس النوع تعتبر فى الحقيقـة مثل »
« الاقارب بين أفراد الجمـاعة الواحدة ، ومن ثم فان الأفراد »
« والأشياء أقارب ، (فهم من نفس اللحم) ، ومن نفس »
« العائلة فالعلاقات المنطقية هى إذن ، على نحو علاقات »
« عائلية » (١) .

ويتضح لنا من سياق هذا القول ـ أن العلاقات المنطقية retlations logique تستمد أصولها من العلاقات القرابية relations domestique التى تربط بين الجماعات القرابية التى هى من « نفس الدم واللحم «La même chair» .

وإذا كان النظام القرابى التوتمى ، هو الذى يحدد لنا طبيعة تلك العلاقات العائلية ، ويرسم لنا حـــدود التصنيف السوسيولوجى ، فإن ذلك يعنى أن الاطارات المنطقية les cadres logiques ليست الاطباق الاطارات الاجتماعية les cadres sociales السابقة عليها فى الوجود .

فالتنظيم المنطقى كان فى بادىء الأمر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعى ، كما قامت الوحدة الاجتماعية أساسا للوحدة المنطقية ، وأن نظام الكون le monde على العموم ـــ فى رأى دوركيم ـــ هو صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعى (٢) .

---

(1) Ibidi p. 68.

(2) Blondel, ch., Introduction à la psychologie collèctive, collection Armaud coliu. Paris. 1952. p. 57.

وخلاصة القول ـ فقد ألقى علم الاجتماع الدوركيمى ضوءا جديدا على مختلف مسائل المنطق ومشكلاته، وأبرزت وجهة النظر الاجتماعية بعض الجوانب والابعاد التى بفضلها تتحدد سوسيولوجية التصنيف المنطقى ، دون ردها إلى قواعد المنطق الكلاسيكى التى رفضها دوركيم وأتباعه ، وأتاح الفرصة لوجهة النظر الاجتماعية أن تسهم فى هـذا الميدان ، وأخلى لعلم الاجتماع السبيل كى يقدم حلولا سوسيولوجية لمسائل المنطق ومشكلاته الميتافيزيقية ، وفى هـذا المعنى ــ يقول دوركيم وموس ــ فى ختام مقالهما عن « الاشكال البدائية للتصنيف » :

« إن كل تلك المسائل التى طالما عالجها الميتافيزيقيون »
« وعلماء النفس منذ عهد بعيد ، سوف تتحرر من الأقوال »
« المرددة والاغلال التى عرفتها ، يوم تطرح فى شكل »
« سوسيولوجى . فهنا على الأقل سبيل جديدة تستحق أن »
« تطرق (١) » .

وفى تلك الـكلمات القليلة أعلن دوركايم وموس « قيام وجهة النظر السوسيولوجية الجـديدة لتحرير مشكلات المنطق من حبائل البحث السيكولوجى وأغلال الفكر الميتافيزيقى ، ولعلها وجهة نظر تستأهل منا كل عناية وتقدير .

وبعبارة أخرى ، أراد دوركيم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ، والدراسات السيكولوجية ، التى طالما حاولها المفكرون فى حل

(1) Durkheim Et Mauss., De quelques Formes Primitives de classification L'année Sociologique Vol : VI p. 72,

مشاكل المنطق. حين حاول دوركايم فى براعة فائقة ، أن يكتشف المنابع الاجتماعية للتصورات والاحكام ، فى ضوء النظرية التوتمية ، وعلى هذا الاساس التوتمى عالج دوركايم مقاولات الهوية والتناقض ، والتصنيف إلى أجناس وأنواع ، و « سور » موضوعات القضايا .

وكل هذه المسائل هى من أهم مسائل المنطق الصورى ، التى نرى دوركايم يرتد بها جميعا إلى منابع دينية وتوتمية . فيلقى ضوءا جديدا على هذه المسائل المنطقية الصرفة ، من وجهة نظر علم الاجتماع الدينى .

تعقيب :

وإذا إنتقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية فى « الدين » ، لوجدنا كيف يتعثر علم الاجتماع الدوركيمى فى تفسيره لفكرة الالوهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتماع الدوركيمى فى فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة إجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه فى «القلب» و «والضمير» ، ويتمثل فى الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية » فى الاتجاه ، بالتعبد «والمناجاة» ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست الصلاة مجموع أفعال الجوارح ، نشاهدها فى حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هى « موقف » بين العبد وربه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهى موقف صوفى خالص ، يفيض جلالا وحبا ، وتغمره الخشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الدينى » على حد تعبير «ريفيه لوسن» هو القوة الروحية

الباطنة التى تسمو بالإنسان فترفعه من عالم المادة إلى عالم الروح(١) ، بدافع التجرد الخالص والحب العميم L'amour généreux.

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الإنسانى ، وينكشف فى « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة بالنظر إلى الله تعالى كموضوع عبادة ومحبة objet d'amour تناجية سبحانه دون غفلة أو حجاب ، فمنه نقترب ، وإليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدين حقيقة ليس ظاهرة إجتماعية ، إنما هو موقف صوفى خالص بين يدى الله ، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة ، والدين منطلق مشاعر تجيش فى الوجدان ، وجماع معان ، تقع فى القلب ، وهو تجربة يعانيها الصوفى حين يقع فى الحال ، والحال بلغة « القشيرى هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إجتلاب ولا إكتساب »(٢) . بمعنى أننا لا نستمده من الآخرين .

لأن الشعور الدينى إنما هو « شعور ذاتى خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعى كى يحظى الإنسان بالحضور الالهى . والله لا يتصل إلا بالإنسان الفرد . ولا ينكشف إلا فى « عزلة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ، حيث يشعر الإنسان الفرد « بالحضور الالهى » .

فالشعور الدينى إذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دوركايم فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإتصاله ودوامه ، يناجيه الإنسان ويخاطبه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الاشارة والرموز وهى لغة

(1) Le Senne, René, Traité de Morale Générale, Press. Universitaires de France. Paris 1949. p. 312.

(٢) الرسالة القشيرية — لأبى القاسم القشيرى — القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٣٢ .

المشاعر ، التى تحتاج إلى « الصمت البليغ » ، الذى قد يفوق فصاحة الكلام الذى هو « لغة المجتمع » .

وفى عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » ، والشعور الدينى ، شعور فطرى ، قديم قدم الإنسان وهو حقيقة يدركها البدائى والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتى كامن فى جبلة الإنسان، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن قد نرى مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة ، ولكنا لا نعرف أبدا مجتمعا بلادين(١) .

ولقد كانت آفة دوركايم ، أنه لم يميز بين ما هو دينى ، وما هو إجتماعى ، ولم يضع خطاً فاصلا بين العنصر الفردى فى الدين والعنصر الجماعى ، حيث أننا نجد أن الشعور الدينى هو بالضرورة شعور ذاتى جوهرى ، قبل أن يكون شعورا جماعيا .

ومن المؤسف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » إن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الإجتماع، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة فى الدين ، لأنهم يميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإذا كان الدين عند دور كايم ظاهرة إجتماعية ، نظرا لجبريتها وعموميتها ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع « باستيد » أن دوركايم ، قد خلط خلطا تاما بين ماهو « دينى » وما هو « اجتماعى »(٢) .

---

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Presses Universitaires de France, Paris 1955 p. 105.

(2) Bastidé, Roger., Éléments de Sociologie Religieuse, Collect. A. Colin. Paris. 1947. p. 5.

فلقد بدأ العنصر الدينى نقيا خالصا ، على مايقوله « أندرولانج Andrew Lang » ثم جاء العنصر الإجتماعى الأسطورى ، كى يغلفه من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء الإجتماعى وطغى على الجوانب النقية ، وقضت القشرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية[1] .

ولذلك ثار « مارتن لوثر » على تلك القشرة التى حجبت النقاء الدينى ، واعترض على طقوس الكاثوليك وشعائرهم[2] ، وأقام المذهب البروتستانتى الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الغطاء الإجتماعى على الدين .

على إعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدده ويحجبه ، ولذلك فان الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إستاتيكية » على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقة » ، لأنها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

وعلى العكس تماما فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، فإنها تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الأصيلة فى الإنسان ، فالإنسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية خافية »[3] .

حيث أن الدين يتصل بمنابعه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناة فى عزلة ، وقد تثمر بالمجاهدة فى « خلوة روحية » ، ولقد أكد « ديسو

(1) Ibid ; p. 170

(2) Durkeim, Emile., L'Education Morale, Paris 1925. p. 8.

(3) Bergson, Henri. Les Deux Sources de La Morale et de la Religion, Press Univers. Paris. 1955. p. 102

Dussaud « على قيمة التأمل الديني ، واكتسابه في العزلة حين يصل الإنسان إلى حالة « الإنجذاب L'extase »[1] والله يتجلى للفرد لا للمجتمع .

فنحن نسأل دور كايم بدورنا — لماذا لا يقرر أن العاطفة الدينية ، هي فردية خالصة ، وهي في نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دور كايم — عن صورة أوليـة لشكل بدائي الدين ، هو الدين التوتمي — إلا أننا نجد أن « الأب شميث Schmidt » قد عقـد فصلا كاملا عن « التـوتميـة » في كتابه المشهور الذى نشره عن « أصل الدين ونشأته »

« The Origin and growth of Religion, Facts and Theories»

وذهب شميث إلى أن « التوتمية » ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا إليها كظاهرة دينية . ولقد ظهرت التوتمية لأول مرة كمعتقد ديني في كتابات J.F.M'Lennan الذى إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين في مقالتـه المشهورة :

« On the Worship of Animals and Plants »[2]

ثم ذاعت كلمة التوتمية في دراسات Lubbock وتايلور Tylor و « سبنسر Spencer» ، ولكن هؤلاء جميعا ، لم يتمكنوا — في رأى « شميث » من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة . تلك الظاهرة التى تعانى حتى اليوم صعـوبة واضحة في فهمها ، وسبر غورها ، وبخاصة في مسألة علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

---

(1) Bastide, Rogor., Eléments de Sociologie Religieuse, collect. A. Colin. Paris 1949. p. 169.

(2) Schmidt. W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. By H J. Rose, London. 1931 p. 103.

ولقد كتب « فريزر Frazer » سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن « التوتمية » ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع « فريزر » فى تلك الكتابات كتلة هائلة من المعلومات والتفصيلات الجزئية ، عن الظاهرة التوتمية ، وحاول أن يستخلص من كل تلك المادة الغزيرة ، التى جمعها عن الظاهرة التوتمية ، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة « أصل التوتمية » ولقد افترض « فريزر » لتفسير أصل هذه الظاهرة ، فروضا ثلاثة ، افترضها « فريزر » طوال حياته العلمية ، التى مر بها كلما ازداد جمعا للمادة التوتمية . بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية .

ولقد أكد « فريزر » فى دراساته الأولى المبكرة ، أن التوتمية ظاهرة نصف دينية Half-religious كما أنها « نصف اجتماعية » فعكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثنا عن العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحرية » ، وفى أواخر حياته العلمية ، أعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين(١) .

ويرى « شميت » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر ، حين أكد أن التوتمية الخالصة ليست من الدين فى شيء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة(٢) ، وهنا يتفق « شميت » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه فى مسألة سبق السحر على الدين(٣) .

(1) Ibid : p. 104
(2) Ibid : p. 105
(3) Ibid : p. 117

وفى هذا الصدد يتفق « باستيد » مع «شميت» ، فانتقد دوركايم ، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن «التوتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائلى الذى يشبه احترام الابن لأبيه(١) ولذلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ، وتصبح الظاهرة التوتمية لا تتعلق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلى أو العشائرى .

فقد اتصلت التوتمية إتصالا قويا بنظم العشيرة والاتحاد والقبيلة ، وهى نظم اجتماعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الدينى من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكد « لادينية » التوتمية ، وانعدام الصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعلق بالبناء العائلى والنظام القبلى دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الدينى(٢) .

وعلى هذا الأساس — أثار « شميت » الشكوك حول الأصل الدينى الظاهرة التوتمية ، وإعترض على « دور كايم » حين إقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الأشكال التوتمية فى العالم الإجتماعى ، على الرغم من أن «المنهج المقارن» هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فلماذا ينحصر « دوركايم » فى التوتمية الاسترالية وحدها ؟؟ .

وإذا كان دوركايم ، قد إعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقدم الأجناس

---

(1) Bastide, Roger., Eléments de Sociologie Religieuse, collect A. Colin, Paris. 1949. p. 186.

(4) Schmidt, W. The Origin. and Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. By H. J. Rose, London. 1931. p. 115.

البشرية ، إلا أن تاريخ الأجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية ، وقد سبقت قبائل استراليا الوسطى، و « الأرنتا Arunta »[1] بالذات، وهى التى أقام دوركايم عليها دراسته المركزة ، لم تكن أقدم جماعة إنسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الأسترالية ، حيث أن قبائل إستراليا الجنوبية الشرقية ، هى أقدم قبائل إستراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الأرنتا Arunta » هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ، فى هذه القبائل الاسترالية الجنوبية الشرقيسة ، فقد ثبت أنثروبولوجيا ، أنها مكتسبة فى عصر متأخر وتتحقق صورة العقيدة لدى هذه القبائل الاولية ، فى صورة الكائن أو الإله الأسمى[2] Supreme Being وهى عندهم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التوتمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر الدوركايمية فى « الصور الأولية للحياة الدينية » .

(1) Ibid : p' 118
(2) Ibid p. 117.

الفصل السادس

سوسيولوجية الظواهر الخلقية

(ا) تمهيـــد

(ب) أخلاق الواجب بين كانط ودور كايم .

(حـ) الدراسة العلمية للظواهر الخلقية

(ى) مبـدأ استقلال الإرادة

(هـ) القيم وأحـكام القيمة

تمهيد :

حين افتتح « جورفيتش Gurvitch » كتابه عن الأخلاق النظريه وعلم العادات الخلقية Morale Théorique Et Science des Moeurs يقول : إنه ليست هناك مشكلة ثارت حولها المناقشات ، واكتنفتها الصعوبات والمتناقضات ، كما هو الحال فى المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة التى أثارت صراعا رهيبا بين ، وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية فى الاخلاق .

حيث حارت المسألة الأخلاقية وترددت بين « الاخـــلاق النظرية » وهى أخلاق الفلسفة ، التى أطلق عليها ليفى بريل إسم « ماوراء الأخـــلاق Métamorale » ، وبين علم الإجتماع الأخلاقى أوما أسماه ليفى بريل أيضا ـ بعلم العادات الخلقية La Science des Moeurs [1] .

ولقد قسم « رينيه لوسين René Le Senne » فى كتابه « رسالة فى الأخلاق العامة Traité de Morale générale » ، قسم مدارس الأخلاق التى إصطرعت فى الفلسفة ، إلى ما إسماه « بأخلاقيات اللذة Morales Du plaisir » [2] ، عند « أرستيب » و « أبيقور » وأخلاقيات المنفعة Morales de L'intérêt [3] عند

---

(1) Gurvitch, G., Morale Théorique Et Science des Moeurs, Press. Univers. 1948.

(2) Le Senne, René.; Traité de Morale Générale, Logos, Press Univers, Paris. 1949 p. 378.

(3) Ibid : p. 391.

« بنثام » و « ميل » ، ثم الأخلاق النفعية التطورية L'utilitarisme évolutionniste [1] عند « هربرت سبنسر » .

ثم أشار « لوسن » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ، مثل الأخلاق الغيرية L'altruisme [2] عند كونت ، والأخلاق الوضعية السوسيولوجية La positivisme Sociologique عند « إميل دوركايم » و « لوسيان ليفي بريل » [3] .

وفي الواقع لقد صدرت المشكلة الأخلاقية في الفلسفة اليونانية كمسألة سلوكية خالصة ، وإستنادا إلى مبادىء عملية ، ولذلك جعلت الأخلاق السقراطية من « الفضيلة علما » ومن « الرذيلة جهلا » . الأمر الذي دفع « إميل بوترو Boutroux » أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق [4] .

ولقد انحصرت المشكلة الاخلاقية عند اليونان ، في وسائل غائية ، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للانسان [5] . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا أخلاق اللذة عند « أرستيب Aristippe » وتجلت ونضجت عند « أبيقور Epicure » ولقد اتجهت الأخلاق في الفلسفة الحديثة إتجاها

---

(1) Ibid ; p. 402.

(2) Ibid ; p. 430. — 431

(3) Ibid ; p. 500.

(4) Boutroux, Emile. ; Etudes D'histoire de la Philosophie, F. Alcan. Paris. 1925. p. 11.

(5) Séailles, Gabriel & Paul Janet., Histoire de la Philosophie, Quatrième Edition, Paris. 1928. p. 406

نفعيا عند « هوبز Hobbes » و « هلفتيوس Helvétius » ، وتكلم النفعيون عما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادىء المنفعة ، فاستندت أخلاق « دافيد هيوم » إلى فلسفة اللذة والألم ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان فالخير هو ما يجلب اللذة ، والشر هو ما يجلب الألم ، لأننا نتجه بعواطفنا نحو اللاذ ، ونبتعد عن المؤلم (١) .

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند « هيوم » ، مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الانسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التعاسة ، ومن ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة انسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم « حاسة الانسانية Sentiment of Humanity (٢) .

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند هيوم ، فلم تذكر تجريبية هيوم شيئا عن مفهوم « الواجب Le Devoir » ، أو « الالزام الخلقى » ، أو الارادة الخيرة La bonne volonté على ما فعل كانط حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديرة بالنظر ، وحين اعتبر « الواجب والالزام ، والصواب الخطأ ، من الأفكار الأخلاقية الرئيسيه حيث أن الإنسان الأخلاقى عند كانط هو ذلك الانسان الذى يمتاز بالارادة الخيرة أو بالنية الطيبة ، التى تدفعه نحو فعل الخير طبقا للواجب ووفقا للقانون الأخلاقى (٣) .

ولا يصدر الفعل الأخلاقى عند كانط إلا عن إرادة خــيرة ، كما أن من

---

(1) Broad. C.D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London 1944 pp. 44—85.

(2) Ibid : p. 91.

(3) Ibid : p. 166.

طبيعة الارادة الخيرة أنها تنزع دائما نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطئه إنما يستند إما إلى إرادة الخير أو إلى إرادة الشر، أى أن طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلا على طبيعة الدافع الاخلاقي أو «النية» .

فهناك أفعال إرادية تستند إلى دافع impulse ، وأخرى تستند إلى «مبدأ principle»(١) . فاذا ما أحسنت مثلا إلى إنسان نظرا لبؤسه أو فظاعة حاله ، فان هذا الفعل الارادى الخلقى ، يستند أصلا إلى دافع الشفقة . ولكنى إذا أردت العمل طبقا للارادة الخيرة ، التى هى « إرادة العمل بمقتضى الواجب » ، فانى أقوم بواجب الاحسان لالشىء إلا أنه «الواجب» ؛ ومعنى ذلك أننى أقوم بهذا الفعل الارادى الخلقى ، تبعا لقانون مطلق ، واستنادا لمبدأ أخلاقى عام .

والواجب عند كانط ـ قانون ـ وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو « القانون الرئيسى الذى يفرضه العقل العملى الخالص Loi fondamentale de la Raison pure pratique إنه من قبيل المسلمات الرياضية Postulates mathématiques غير قابل للبرهنة ، لأنه من فرض العقل العملى الخالص ـ الذى يحتم الواجب بقوله : « تلك هى إرادتى، وذلك هو أمرى Sic volo, Sic Jubeo »(٢) « إن واجبى هو ألا أسرق ، يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ، ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته »(٣) وهذا هو الواجب كقانون .

---

(1) Ibid : p. 117.

(2) Cresson André , Le Problème Moral Et Les Philosophes.; Colin. Paris. 1947. p. 133.

(3) Ibid : p. 134.

وإذا كانت خاصية القانون هى الكلية والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما فى كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للاراده الخيرة ، ولننظر إلى الإنسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين القانون (1) وهكذا وصل كانط إلى فكرة إرادة خلقية ، هى ، إرادة الواجب ، وهى إرادة مشرعة تصدر القانون الكلى المطلق ، وتلك هى ميتافيزيقا كانط فى الأخلاق ، وفلسفته فى الواجب .

* * *

ولقد إعترض الإجتماعيون على تلك الأخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانط الواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التى يتسم بهما القانون الأخلاقى وذهب علماء الاجتماع إلى أن الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقةثابتة ، وإنما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

واستنادا إلى تلك الأسس الوضعية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق .

تلك الأصول والقواعد التى أرساها « أوجست كونت » ، واكملتها جهود « دوركايم » ، وكتابات « ليفى بريل » و « البير باييه » ، حيث انشغل كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية ، فانشغل « دوركايم » بمسألة الواجب والإرادة ، واتجهت « ليفى بريل » إلى فكرة النسبية فى الأخلاق

---

(1) Ibid ; p. 135

والضمير الخلقى ، وأكل « الهيربابيه » جهود المدرسة الإجتماعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة وضعية .

اخلاق الواجب بين « كانط » و « دوركايم » :

ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هى بالضرورة حقيقة اجتماعية وأن القواعد الأخلاقية ، إنما تصدر أصلا عن سلطة خاصة بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا . ولذلك يؤكد « دوركايم » على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الإلزام الخلقى . حيث أن الإلزام عند « دوركايم » هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (١) .

ولكن « دوركايم » من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » أن فكرة الواجب المجرد ، هى فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلق فمن المستحيل أن نقوم بفعل ما — لمجرد الواجب أو الأمر القطعى — دون أن نأخذ فى اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نحن الفكر فى هذا المضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الأخلاقية ، لا تصدر عند « دوركايم » عن مسلمات قبلية على ما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » هى أخلاقية « مجردة » والواجب الكانطى هو « واجب صورى خالص » (٢) .

ولذلك رفض « دوركايم » واجبات وقواعد العقل العملى الخالص ، وقبل الواجب الخلقى حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن

---

(1) Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy. Trans, By. D.F. Pocock, London. 1953. p. 35

(2) Ibid ; p 36.

الأخلاقى الأعظم ؛ الذى عنه تصدر الحياة الأخلاقية (١). ومن ثم يكون الواجب الخلقى شروطة الإجتماعية ، التى تفرض على الإنسان الاجتماعى إلزاما وقهرا ، ومن هنا تنشأ الأخلاقية الإجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى ؛ وهو مصدر الخير الاسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفى محاضرة ألقاها « دوركايم » عن « تحديد الوقائع الخلقية » ، فى الجمعية الفلسفية الفرنسية التى انعقدت فى ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دوركيم : إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين ، ينبغى أن نميز بينهما ؛ « مظهر موضوعى objective » و « مظهر ذاتى (٢) subjective » .

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة ، قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية ، وتسود فى حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد فى مجتمع معين بالذات .

ولكنا إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانبا ، فإن هنالك عددا من الأخلاق الخاصة مالا حصر له فكل فرد ، وكل ضمير خلقى إنما يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماما للأخلاق السائدة فى زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو « لاخلقيا » إذا نظرنا اليه من نواح خاصة .

ويقول دور كايم — إننا إذا كنا نريد دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، فلا يهمنا من هذين المظهرين ؛ إلا المظهر الأول ، لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعيه التى تعد مصدرا عاما نستطيع بفضله أن نحكم على الافعال الفردية .

---

(1) Ibid ; p. 37.

(2) Ibid ; p. 40.

الدراسة العلمية للظواهر الخلقية :

وذهب دوركايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعى ، يتمثل فى تلك القواعد أو الالتزامات التى يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها. (١) فالأخلاق إذن ليست إلا مجموعة من القواعد الخلقية ، علينا أن نلتزم بها ، وأن لانخرج عليها . وهذا يتفق « دوركايم » مع كانط ، فى فكرة « الإلزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الإلزام عند دوركايم إنما يصدر عن المجتمع ، لا عن العقل كما يقول كانط . كما أنكر « دوركايم » أيضا ، تلك الإلزامات التى تصدر عن « الفرد » أو التى تنشأ عن « مبدأ اللذة والألم » الذى يقول به « هربرت سبنسر » ، وغيره من سائر الأخلاقيين من تطوريين ونفعيين ، حيث أن « دوركايم » قد ميز الالزام الخلقى باستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفى رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية فان أخلاق « سبنسر » مثلا ، فيما يقول دوركايم — تجهل جهلا تاما طبيعة الإلزام الخلقى ، حين تنظر إلى « العقاب Punishment » على أنه ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما ، فهذا يبدو واضحا فى كتاب « سبنسر » عن « التربية Education » فى دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الإلزام عند التجريبيين والنفعيين ، ولذلك يتابع دوركايم فكرة الإلزام عند كانط ، ويتفق معه فى تحليله الفعل الخلقى . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة فى نظر دوركايم ، إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لاتطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام (٢) .

---

(2) Ibid : p. .42

(1) Ibid, : p. 44

ولذلك يختلف دوركايم — مع كانط من جهة أخرى وهى أننا من الناحية السيكولوجية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صداه فى نفوسنا ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبـــة ولا تؤثر فى شعورنا وعلى ذلك — ينبغى كما يقول دوركايم — إلى جانب صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية « مرغوبا فيها desiredd » (1) .

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية للحقيقة الأخلاقية عند دوركايم ، هى صفة القابلية للرغبة desirability ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا .

وهذه الصفة فيما يقول دوركايم — هى أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نستشعر اللذة وتظهر علينا معالم الرضا فى أداء كل عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنما يرجع إلى الخضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، ويغمرنا سرور من نوع خاص ، حين نؤدى واجبنا ، لا لشىء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن — أو الأمر الحتمى عند كانط ، ليس إلا مظهرا مجردا ، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية والواقع كما يقول دوركايم إن الحقيقة الخلقية إنما تتألف من عنصرى الرغبة والإلزام ، معا . فليس هناك عمل تقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالإلزام الذى يصدر عن المجتمـع ، كما تمتاز أيضا بأنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

---

(1) Ibid ; p. 45.

ومن الناحية الفلسفية الخالصة — يقول دوركايم إن الإلزام كصفة أولى للقاعدة الأخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعى فى الأخلاق ، أما الصفة الثانية للقاعدة الخلقية ، وهى التى تتعلق « بفكرة الخير » أو « السعادة » فتظهر لنا عدم كفاية الأخذ بالتفسير الكانطى للالزام الخلقى .

ولقد عالج دوركايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ،فيقول إن الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات . وتلك الغايات هى إما «فردية» تعود على الفرد ، وإما « جمعيـة » تعود إلى المجموع .
ولعل دوركايم قد تأثر فى ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى إنشغاله بدروس أستاذه فونت «Wundt» (١) .

إلا أن دوركايم يرى أن الفعل الخلقى فى ذاته يعول لتحقيق غاية جمعية إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى « قيمته الخلقية » .

ومعنى ذلك أن « القيمة الخلقية » هى غاية كل فعل خلقى وهى جمعية بحته وليست فردية ، لأن الإنسان الفرد ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يعد السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن — قيمة خلقية محددة ، يتجه اليها العامل الخلقى ، لتحقيق غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فإن تلك « القيمة الخلقية » ، لابد من وجودها فى عالم آخر ، يتمايز عن عالم الأفراد ، وتصدرعنه تلك القيم ، وذلك هو العالم الاجتماعى ؛ حيث أن المجتمع هو « الكائن الجمعى الأمثل » ؛ وهو المثل الأخلاقى الأعلى ؛ وهو غاية الغايات ، و« مثال الغايات » .

---

(1) Ibid : p. 50.

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من « نوع خاص Sui generis»
وغاية المجتمع كشخصية جمعية مثالية ، تتعدى تلك الغايات الفردية الجزئية ،
ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى ،
وإذا كانت الأخـــلاق من حيث هي كذلك ، نسقا من الالتزامات
والواجبات فإن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأمثل الذي يتمايز كيفيا عن
سائر أفراده .

وإذا كان كانط ، قد وضع « فكرة الله » كمسلمة خلقية ، وافترضها كفرض ،
بدونه لاتتحقق معقولية الأفعال الأخلاقية ، فان دوركايم يفترض المجتمع ،
ويسلم به كمسلمة بدونها ، لاتتحقق فكرة الواجب ، ولولاها لاتقوم الحياة
الأخلاقية برمتها(١) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التي تبدأ منها النزاهة والاخلاص ,
ولا تصبح لتلك النزاهة معقولية ، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خلقية أعلى من
مستوى القيم الفردية ، تلك هي القيمة الخلقية المثلى التي تتجه نحو كائن متعال هو
الكائن الجمعي .

وهنا نجد أن دور كايم — لايضع تمييزا فاصلا بين فكرة « الألوهيــة
Divinity» وبين «فكرة المجتمع» ; حيث أن الألوهية في زعم دوركايم ليست
إلا المجتمع مشخصا ، وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي (٢) .

فالمجتمع الدوركايمي هو غاية كل فعل أخلاقي ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة
أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلى ، يعبر عن قوة
مادية ، وإنما هو مظهر خلقي للقوة ، أي أن المجتمع « قوة خلقية » وهو أيضا

---

(1) Ibid : P.51
(2) Ibid. P, 52

وقوة روحية مثالية، تتعدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا . لأنه مصدر القيم ، ومهبط القواعد الخلقية ، التي يخلقها ويبتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (١) .

ولذلك فإن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التي تفرض علينـا سائر القواعد والملزمات imperatives . ولذلك يقول دوركايم : لم أجد في كل أبحاثي ودراساتي ، قاعدة خلقية واحدة، ليست نتاجا لعوامل اجتماعية خالصة(٢) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التي نشاهدها في دنيا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Functions في التنظيم الاجتماعي المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك - في أن المثل الأخلاقي الأعلى ، له وظيفته في المجتمـع ، لأنه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذي يحقق هذا المثـال الأخلاقي على صورته . فالمثال الروماني أو الأثيني، مرتبط بلاشك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة في تلك الحضارتين . على اعتبار أنه النمط المثالي الذي يتطلبه المجتمع، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية في النسق الخلقي برمته كما أنه يضفي عليه وحدته وتماسكه (٣) .

وختاما — فإن الإلزام الخلقي - في رأي دوركايم ، لا يصـدر إلا عن المجتمع ، وأن الحقيقة لا تنشـأ إلا من الواقع الجمعي . فالمجتمع — وليس العقل - هو الأمر الحتمي ؛ وهو حين يأمرنا يكون « خارجا عنـا exterior » أي أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردي ، كما أن « المسافة الخلقية »

(1) Ibid : p. 54.

(2) Ibid : P. 56 .

(3) Ibid : p. 57

التى نشاهدها بين الفاعل الأخلاقى ، وبين الإلزام والواجب ، تجعل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتمايز تماما عن ارادتنا الجزئية .

ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الارادة ، ويناقش أخلاقية الارادة عند كانط .

مبدأ استقلال الارادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط ، ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، إنما تأتى من الخارج ، وتهبط الينا من عالم المجتمع ، ولاترد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضا — أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، وينتزعها من الإنسان الفرد ، ويضعها فى عالم آخر يتمثل فى إرادة المجتمع

وفى الواقع - لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين فى قوة تلك الصلة الوثيقة التى تربط الإرادة بقانون لواجب ، والتزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالا تاماً ونهائيا ، حين تخضع سلبيا لقانون لم تشرعه هى ، وإنما يشرعه العقل وتلك هى المشكلة التى أثارها دور كايم بصدد الارادة واستقلالها (١) .

فذهب كانط — إلى أن استقلال الارادة هو المبدأ الوحيد لقيام القوانين الاخلاقية ، على اعتبار أن الارادة الخلقية ، إذا خضعت لشىء آخر ، فان ذلك يتعارض مع أخلاقية الارادة نفسها .

ومنشأ استقلال الارادة عند كانط ، هو أنها إذا لم تكن خاضعة لتأثير الأهواء ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب ، وتستجيب لدافع

---

(1) Durkheim, Emile., L'Education Morale. Paris. 1925. pp. 124.—125

طبيعتها وحدها . فلو تصورنا إنساناً له عقله المحض لفقد القانون الخلقي بالنسبة إليه كل طابع إلزامي، وكل صفة آمرة ، ولأصبح استقلال الارادة لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالزام ؟؟ . . يجيب كانط بأننا لسنا « عقولا خالصة » ، حيث أن لدينا عواطفا التي تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان الواجب فبينما يتجه العقل نحو « العام » و « اللامشخص » فان « عواطفنا » تتجه نحو « الذاتي » أو « الأناني » وتتعلق بالفردي واللا أخلاقي

ومعنى ذلك — أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حدة تيار الأهواء ولذلك فاننا نشعر بأنه « ملزم » وبأنه « قاهر » ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا وعن هذا الشعور بالضغط والجبرية ، يتولد الشعور بالالزام .

وهنا يعترض دور كايم — حيث أن كانط لم يوفق ، في حل التعارض بين الالزام واستقلال الارادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود ثنائية في طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن « الارادة العاقلة La Volonté Raisonnée » ، وبحيث يكون الخضوع من شأن العواطف والأهواء .

ولذلك يرى دور كايم — أن الالزام الكانطي ، سوف تكون له صفتـــه العرضيــة accidental في القـــانون الأخلاقي . فليس ذلك القـــانون « آمرا impérative » بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالزام والسلطة والجبر ، إلا عندما يحتدم الصراع بينه وبين العواطف والأهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها فيفرض عليها سلطانه[1] .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطي لا يقـــوم

(1) Ibid. d 125.

على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقى يتصف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لا نشعر بأن القانون الخلقى لا يتحكم فى أهوائنا فحسب ، بل إنه يتحكم أيضا فى طبيعتنا العاقلة Natura Rationnelle(1).

ولذلك يتساءل دور كايم — عن ذلك الأساس الذى يستند إليه كانط فى هذا الفرض الملزم الذى تلتزم به الارادة ؟ إذ أن الالزام فى ذاته — عند دوركايم — عنصر أساسى فى كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقلل من حدة الأهواء .

ويقول دوركايم - إن كانط قد اضطر من أجل تصور الاستقلال التام للارادة ، أن يسلم بأن الارادة من حيث هى إرادة عاقلة بحتة Purement Rationnelle ، لا تستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الارادة الاخلاقية ملكة منعزلة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الارادة لتأثير العالم والوجود والتاريخ وإنما تنطوى تلك الارادة الخلقية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية(2) .

ومن هنا يعترض دور كايم على ذلك الاتجاه الكانطى فى الأخلاق ، لأنه اتجاه « صورى منعزل » كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتمشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذى يؤدى إلى القضاء على القيمة الخلقية ، التى ترتبط بتلك الارادة الصورية المنعزلة . فهذه الارادة الكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لارادة خارجية عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيا ؟... وكيف يتأتى لعقل صورى . خارج عن الأشياء ،

(1) Ibid : p 126

(2) Ibid. P. 129

أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق ؟؟!.

إن هذا الحل ، الذى يقول به كانط ، هو فى رأى دوركايم حل تجريدى abstraite كما أنه جدلى dialectique محض حيث أن الحرية التى يكسبها إيانا ، هى حرية ممكنة منطقيا ، غير أنها لا صلة لها بالواقع ، لأنها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ .

إن ما يتطلبه الضمير الاخلاقى ، هو الاستقلال الفعلى الحقيقى ، بعيدا عن ذلك الصراع القائم بين العقل والاهواء . كما لا ينبغى أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة إلى كائن مثالى ، مؤلف من عقل خالص ، فان عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاقى .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ؛ بل موافقة صريحة مستنيرة فحين يقبل الإنسان قاعدة أخلاقية فليس فى ذلك خضوعا لأى ضغط ، لأنه على بينة من أن تلك القاعدة هى « كما ينبغى أن تكون » . ولذلك يتقبلها الإنسان فى ارادة حرة(١) .

ولكن — يقول دوركايم — قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية ، إنما تفقد صفتها الآمرة ، بمجرد أن نتقبلها قبولا حرا ، لاننا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذى وجهه دوركايم إلى كانط ، وهو التضحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، فى سبيل الاحتفاظ بمبدأ إستقلال الارادة ، حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر ، مع أن الالزام هو من أخص خصائص القاعدة الاخلاقية(٢) .

---

(1) Ibid , P, 132

(2) Ibid : P. 134

ويجيب دوركايم — بأن الشيء لا تتغير طبيعته لمجرد أننا قد عرفنا سببه ، فان معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لا تستتبع مطلقاً أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة وكذلك الحال فى علم الظواهر الاخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الآمرة الكامنة فى القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدى مطلقا ، إلى أن نسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فعلمنا بأن فى امتثالنا القاعدة الخلقية نفعا لنا ، يجعلنا نحترم ونتمسك بالقواعد ويؤدى بنا إلى أن نطيعها وفق ارادتنا ، ولا نعصى تلك القاعدة الأخلاقية على الاطلاق .

ولذلك يرى دوركايم — أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية عمياء ، وهى أن ننقاد فى جهل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهى أن ننقاد فى حرية وفى علم تام بسببها وهنا تكون ارادتنا حرة ، وتصبح مصدرا وحيدا لأفعالنا الخلقية . وبهذا الفهم ، يحل دوركايم مسألة التعارض القائم بين الالزام والارادة ، ويقدم حلا اجتماعيا لفكرة استقلال الارادة فى الأخلاق .

مشكلة القيم والأحكام القيمية :

فى محاضرة مشهورة — القاها دوركيم فى المؤتمر الدولى للفلسفة ، الذى انعقد فى بولونيا فى السادس من أبريل ، والتى نشرت فى عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر فى ٣ يوليو سنة ١٩١١ عالج دوركايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعا رئيسيا من مباحث الفكر الفلسفى ، وأعنى به « فلسفة القيم Philosophie de Valeur »

ولقد حاول دوركايم — أن يقدم حلولا إجتماعية لفلسفة القيم ، تلك الفلسفة التى تعددت حولها النظريات والمذاهب ، واصطرعت فيما بينها لتفسير طبيعة القيمة فلسفيا وأخلاقيا .

فلقد صدرت «النزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعين والترابطيين associationists واتجاهات الوضعيين والمتمسالين من أصحاب نزعة التمسالم Scientism وبجمل تلك النظرية الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى «الموضوع object» وتفسر الظاهرات الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا القانون الطبيعي .

ولقد صدرت أيضا « النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط وكانط وفختـه Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes ، واتفقت جميعها على رد القيمة إلى « الذات subject » لا إلى الموضوع ، على اعتبار أن القيمة وجوداً مثاليا ، وأنه ليس القيمة في ذاتها أصلا أو مصدراً موضوعياً .

وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة ، وأعني بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif . وهي التي توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية ، فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كفلسفات « ليبنتز Leibniz » و « شلنج » و « هيجل Hegel » (1) .

وما يعنينا من تلك النظريات الفلسفية ، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفي ، بصدور الفلسفات الحديثة ، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم ، قد تمتد بعيدا في تاريخ الفلسفة ، حيث نجد فلسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم « الحق » و « الخير » و « الجمال » .

ولقد عولجت فلسفة القيم ، من جوانب عديدة ، فعالجها « لالاند Lalande » من الناحية المنطقية ، وعالجهـا perroux من الناحية السياسية والإقتصادية ، وعالجها perry من الناحية السيكولوجية ، إلا أن دوركايم ها هنا — يعالجها من

---

(1) Rayer, Raymond, Philosophie de Valeur, Collect A. Colin. Paris, 1952 p. 122

من وجهة النظر السوسيولوجية(١) .

ويميز دوركايم فى محاضرته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع Value Judgments and Judgments of Reality » بين الحكم الواقعى ، والحكم التقويمى .

يقول دوركايم — حين يستهل محاضرته إننا حين نقول : إن الأجسام ثقيلة ، أو « إن حجم الغاز يتناسب تناسبا عكسيا مع ضغطه » فإن تلك أحكام أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دوركايم « أحكام الواقع Judgments of Reality »(٢)

ولكننى حين أقول : إنى مغرم بالصيد» أو « إنى أفضل الشاى على القهوة » ، فان هذه أحكام الذات ، أو هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات . إلا أننا حين نقول «إن لهذا الرجل قيمة خلقية علياء و «إن لتلك الصورة قيمة جمالية عظمى» ، أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » .

ففى كل تلك الأمثلة ، إنما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية هى مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الإنسان كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعة « القيمة الخلقية » ، والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الإنسان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الإعتراف بوجود « القيم الجمالية Aesthetic values ».

---

(1) Ibid : p. 5.

(2) Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, Trans. D.F. Pocock, Cohen & West, London 1953 p. 80

واستناداً إلى ذلك الفهم حاول دوركايم، أن يؤكد وجود القيم خارج الذات ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها Sui-generis . تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم ونظراً لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذواتنا ، فإننا نستطيع أن نعبر عن وجودها ،وأن نشير إليها بأحكام ، يسميها دوركايم « أحكام القيمة Value Judgments »(1) .

وذهب دوركايم — إلى أن النفعيين Utilitarians في الأخلاق ، قد اقتصروا على ذلك الأثر الذي تخلفه «القيم» في النفس، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعي في رأيه — لم يفسر عمومها بين الناس، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة ، فما يسعد به إنسان، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات، وتتباين الإنطباعات ومعنى ذلك، فإن مبدأ اللذة والألم، ليس حتمياً في ميدان الأخلاق، كما ويتضمن في ذاته عناصر هدمه.

ولذلك وجد دوركايم - أنه لكي تتاح له فرصة الإفلات من تلك الصعوبات القائمة في فلسفة الأخلاق النفعية ، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحققها في « الذات الفردية » . لأنها في رأيه قائمة في « الذات الجمعية Collective subject» فحسب(2) . وبذلك التفت دوركايم — إلى فكرة «الضمير الجمعي» واعتبره مصدراً للقيم ، وواهب ضرورتها وكليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعي باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها « قيمة جمعية » .

---

(1) Ibid : p. 81.

(2) Ibid : p. 83.

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم «معيار أو مقياس القيم «Scale of Values» فنطلق هذا المعيار الجمعي ، عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة، ومن ثم يكون التقييم الجمعي ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية ، كأنه العامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، إستنادا إلى أن فكرة «الضمير الجمعي» ، هي الرابطة الأولية ، التي تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها بعضا .

فالمجتمع عند دوركايم — هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها وهو معيار التقييم الخلقي ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخـير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (١) .

ولكن النظرية السوسيولوجية للقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتقف بإزاءها — في رأى دوركايم — بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعني بها تلك «القيم الإقتصادية» و «الخلقية» و «الدينية» و«الجمالية» ، وهي جميعها من وجهة النظر السيكولوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول وأن محاولة دوركايم الاجتماعية ، لردها إلى أصل وحيد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والإخفاق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ؟ وصدورها جميعا عن أصل واحد ؟ رغم تباينها ؟ وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها ؟

يجيب دوركايم — وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة يقول — إن القيمة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة فليس «الوثن» إلا حجر تقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين وقد يكون

(1) Ibid : p. 84

موضوع القداسة « شيئا » أو « حجرا » أو « قطعة من الخشب » ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعي .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة ، التي هي قليلة الفائدة ، والتي ينقصها عنصر الرهبة أو الإجذاب . ولكنها رغم ذلك تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس كما أن « العلم » ماهو إلا قطعة بسيطة من القماش ، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها ، وقد يلاقي حتفه في الذود عنها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فإنها قد تساوي ثروة هائلة (١) .

ويهدف دوركايم — من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة ، ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك . فليست للأشياء قيمة في ذاتها ، وتلك حقيقة يسوقها دوركايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى في الأشياء قيما موضوعية كامنة فيها ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة في الأشياء (٢) .

فليست للأشياء أية قيمة إلا في صلتها بحالات وأصول اجتماعية ، ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأي العام . ومن ثم يستنتج دوركايم ، أن القيم الخلقية ، هي « قيم وقتية Temporal Values » ، من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعي العظيم ، الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضمائرنا ومشاعرنا (٣) .

---

(1) Ibid : p. 86-87

(2) Ibid : p. 57

(3) Ibid :p .58

وكما رد دوركايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية فى القيمة ، نجده أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية ، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقليين . وهنا يتساءل دوركايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة فى « الشيء » ، وليست كامنة فى الواقع الامبيريقى ، أو المصدر الموضوعى ، فهل يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ماوراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعى .

يجيب دوركايم - أن تلك هى نظرية الفلاسفة التى صدرت مع أخلاقيات « رتشل Ritschl » وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهى كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها وكليتها عن طريق « التعدى » تعدى التجربة Transcending experience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra-empirical » حيث أن الفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم فهو الذى يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفى عليها معقوليتها ومغزاها(١) . تلك هى فلسفة القيمة عند المثاليين .

ولكن يذهب دوركايم - إلى أن هناك شيئاً نفسيا أو تجريبيا يكمن فى أعماق النزعة المثالية idealism فمن المؤكد أن الإنسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغى أن لا نذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات فإن هناك فى رأى دوركايم ، مايمنعنا من الإيمان المطلق الميتافيزيقى ، والذهاب فيما وراء الغيبيات . ومن ثم ينبغى أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التى لم تصدر عن عالم الواقع : . من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

---

(1) Ibid' p.87.88

يقول اللاهوتيون ـ بوجود « عالم المثل العليا » ، وهو عالم مفارق لأنه « فوق التجربة Supra-experimental . ولكن اللاهوتيين فيما يقول دوركايم لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعى .

والخروج من هذا المأزق ، ينبغى أن نخرج عن نطاق ذواتنـا ، حيث أن القيمة لاتكمن فى أعماقنـا ، وإلا لكانت واحدة فى كل زمان ومكان ، ولكنا نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فان « المثل الأعلى الرومانى » ، لايعيش بيننا الآن ، كما لانعتبره مثلا أعلى ، بل قد يكون على الازدراء والاستهجان . ومعنى ذلك أن معيار القيم ، هو معيار متغير ، نظرا لتلك التغيرات التى تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دوركايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغى الالتفات إليها والإيمان بها

ولكن لماذا نخشى التعرض للمثل الأعلى ، ؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة فى ذاتها ؟ هل لأننا نؤمن بالمثال الأعلى والقيم؟ استنادا إلى إيمان مسبق بفكرة الالوهية Divinity(1) .

ولكن فكرة الالوهية ـ فى زعم دوركايم ـ هى فى حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية ، لأنها فكرة يلحقها التغير ، وفى حاجة إلى مايثبتها ، حين يؤكدها « مثال مسبق » يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لايتجلى إلا فى المجتمع ، ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التى ترتكز إليها الحياة الأخلاقية Le Foyer d'une Morale حيث تتركز

(1) Ibid p.88.

فيه السلطة الخلقية وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية ، التى تحقق « مملكة الله » على الأرض(١).

فالمجتمع هو « الكائن المطلق » ، وهو الله حين يتجلى فى روح الجماعة لأنه قوة قوة متسامية ، « وقيمة متعالية » تحقق غايات إنسانية ومثل جمعية(٢) . وهذا هو السبب الذى من أجله، يسمو الإنسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتى، ليشارك فى صورة أعلى، وينخرط فى الوجود الجمعى، فيتحقق ما نسميه « بالمشاركة الوجدانية » التى تتمثل فى تلك المشاعر السامية التى تؤلف فيما بين بنى البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بنى الإنسان، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا، يتحقق فى عقل الإنسان أو تجربته الفردية ، وإنما يأتى هذا الرباط الأخلاقى ، من مصدر جمعى أسمى ، هو المجتمع الذى هو الكائن الأمثل الذى عنه تصدر القيم الأخلاقية(٣) .

ولا يمكن — فى رأى دوركايم — أن تقوم المجتمع قائمة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل، هى الاسس الوجودية التى يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . ولسوف نخطىء إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال فى تصورية « هربرت سبنسر » البيولوجية — مجرد « كائن عضوى » يراه فى حالة عضوية تؤلف نسقا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يعترض دوركايم ـ ويرى أن الكائن العضوى، ليس جسما بلا روح،

---

(1) Ibid p. 92.

(2) Ibid ; p. 93.

(3) Ibid ; p. 53.

وإنما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل فى روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا ، والتى هى فى ذاتها تأليفات اجتماعية من الأفكار والمبادىء الجمعية . فالمثل العليا ليست بمثابة مجردات، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية جامدة ، تنقصها الحرارة والفاعلية والقسوة . إذ أنها بالضرورة « قيم دينامية » ، لما وراءها من قوى جمعية تسندها وتثبتها وتدعمها .

وخلاصة القول — لقد ألقى علم الاجتماع الدوركيمى ضوءا على مسألة « الواجب » و « الارادة » و « القيم » . تلك التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر إجتماعية ، حيث يخضع المثل الاعلى فى زعمه للبحث العلمى ، استنادا إلى دراسة الواقع الاجتماعى . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والاخلاق والقانون والاقتصاد ، هى كلها ظواهر إجتماعية(١) وليست فى ذاتها إلا انساقا من القيم أو المثل التى تعالج فى علم الاجتماع كأنساق طبيعية ، على ما يفعل العالم الطبيعى بصدد الظواهر الفيزيقية .

التعقيب على سوسيولوجية الاخلاق :

لم يتعثر علم الاجتماع فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين فلقد حاولت «ميتافيزيقا علم الاجتماع» أن تنتزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم «علم العادات الأخلاقية» ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لايمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة . ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل «الخير والشر» و «التفاؤل» و «التشاؤم» و «الضمير والواجب الخلقى» كل هذه المسائل عندما

(1) ibid : p. 95

ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد فى قول الاجتماعيين إن الظاهرة الأخلاقية هى واقعة إجتماعية ، حيث أن « الظاهرة » أو « الواقعة » هى مجردة تماما عن كل صفة أخلاقيـة ، حيث أن الأمر الواقع لا يستغرق الأمر الواجب . فلا يمكن أن نستعيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقـع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لا تكفى اطلاقا لحـل تلك المشكلات التى تعترض سبيل « الفاعل الأخلاقى » ، فان ما يدرس « وما يصنـــــع » لا يسوغ الأمر « بما يجب أن يكون » .

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرتهم إلى صيرورة مستمرة فى الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنمـا تحمل عناصر هدمها ، حيث يتعذر علينا أن نقنن القواعد الأخلاقيـة ، لعـالم متغير لاثبات فيـه ، فهناك عادات تفنى وتزول ، وعادات تولد وتنتعش ، ومن شأن هذا التكثر فى الحـال الاجتماعى المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام « علم العادات الأخلاقية » . فلا يمكنه أن يشرع قانونا أخلاقيا ثابتا ، ومن هنا تتزعزع الأسس التى يقوم عليها علم الأخلاق الاجتماعية ، الذى شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجـال ليحل بديلا عن « أخلاق الفلسفة » .

كما نلاحظ أن دوركايم يؤكد أول ما يؤكـد ، على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه بصدد فكرة إستقلال الإرادة الخلقية ، إستقلالا ذاتيا ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن إستقلال

الارادة الذاتي ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع في ذاته ، ويسر له الاضطلاع بهذا النظام الاخلاقي الاجتماعي عن طريق التربية ، فيقول دوركايم في فقرة هامة من كتابه عن « التربية الأخلاقية L'Education Morale » :-

« إننا نبدأ بالشعور بالقواعد الأخلاقية على نحو سلبي ، ونجد أن التربية تحملها إلى الطفل من خارج وتفرضها عليه ، فتبسط سلطانها ونفوذها » .

« ولكن في وسعنا أن نبحث عن طبيعتها وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن سبب وجودها » . وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن نتخذها موضوع علم » .

« فاذا فرضنا أن هذا العلم قد إنتهى وإكتمل ، لأصبحنا سادة العالم الأخلاقي ، ولرأينا أن الأخلاق لم تعد أمرا خارجا عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا من الأفكار الواضحة المتميزة ، التي ندرك كل صلاتها بعضها بالبعض (١) » .

يتضح من تلك الفقرة الدوركايمية الهامة، أنها تنم عن مقصد ميتافيزيقي خفي، يود دوركايم أن لا يعترف به ففي قوله « إذا فرضنا أن هذا العالم قد إنتهى وإكتمل »... ، يقف دوركايم موقف الفيلسوف المتفائل ، حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الاخلاقي ، وهو يعتنق بهذا القول الفلسفي مبدأ تاريخيا من مبادىء فلسفات التاريخ ، حين يعدنا وعدا وضعيا ، مضمونه أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ استقلال إرادته الذاتي ، إلا إذا إكتمل علم الاخلاق الإجتماعية ، وعلينا

(1) Durkheim, Emile., L'Education Morale, paris 1925 p. 138.

أن ننتظر حتى تتحقق نبوءة دوركايم ويتم العلم المرموق .

ولا شك أن تلك النبوءة الدوركايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعي ، لأن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهي ، وبخاصة علم الاجتماع الأخلاقي . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة التمام والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع في ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة أحوال المجتمعات ، وهو علم بالزمان وبالتاريخ ، ولذلك فانه لن ينتهي قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دوركايم أن المسألة الأخلاقية ، هي مسألة معلقة ؟! فيحدها بانتظار إكتمال علم الأخلاق الاجتماعية وإنتهائه !!

وكيف يستعيض دوركايم عن الفكر الميتافيزيقي الأخلاقي ، بتصور ضمير جمعي لكائن غيبي هو الكائن الاجتماعي الأعظم؟! فيضفي عليه طابعا إلهيا مقدسا؟!. لاشك أن دوركايم لم يخرج عن نطاق الفيلسوف ، ولذلك وضع «جورفتش Gurvitch» مذهب دوركايم في عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التي هاجمها ليفي بريل وأسماها مذاهب «ما بعد الأخلاق التقليدية» Les Métamorales traditionnelles ولم يتردد «جورفيتش» من أن ينعت المذهب الاجتماعي الدوركايمي ، بأنه مذهب أخلاقي نظري ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعي ، والمذهب الميتافيزيقي . « Une Métamorale Semi — sociologique, semi-metaphysique » لأن دوركايم في رأي جورفتش ، قد إفترض ضميرا جمعيا وهميا ، وخلع على المجتمع سمات الألوهية والقداسة(1) .

---

(1) Gurvitch Georges., La Vocation actuelle de la Sociologie, Press. Univers. Paris. 1950. p. 527.

بين دوركايم وكانط :

ولم يختلف دوركايم كثيرا عن الفيلسوف الالمانى « كانط Kant » ، وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد إفترض كانط الواجب الخلقى مصـــدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب . ونحن لا نرى دوركايم ولانجده إلا « أنه كانط نفسه » وقد إرتدى رداء عالم الاجتماع .

حيث أن دوركايم بصدد فكرته عن الواجب، أقام السلوك الخلقى إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما افترض دوركايم الواجب الخلقى مصدرا اجتماعيـا .

على إعتبار أن « المجتمع » هو السلطة الاخلاقيـة المطلقة ، وهو غاية بعيدة لكل سلوك أخلاقى . لأن المجتمع هو مبعث الروح الدينى ، وهو « الله بذاته » حين يتجلى أو يتحقق فى الجماعة .

هكذا يتابع دوركايم ما يذهب إليه كانط بصدد الواجب والقيم الخلقية ، إلا أن كانط فى ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التى يواجهها دوركايم فى ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتاف هاملان Hamelin » إلى خطأ التصورية السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهته مسألة الالزام الخلقى ، فنظرت أخـلاق دوركايم إلى الالزام على أنه وليد الضغط الإجتماعى ، أو القسر الخارجى ، على إعتبار أن كل ماهو « ملزم obligatoire » ، إنما يأتى من « خارج الإنسان »[1] .

---

(1) Hamelin, O., Essai Sur Les Eléments Principaux de la représentation, Press. Univers. Paris 1952. p. 336.

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعى ، ليس ملزما فى ذاته ، حيث أن القاعدة التى يفرضها المجتمع قد تكون سخيفة ، أو « لا معقولة » إلى حد كبير ، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزما بها(١)

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، وتستند إلى شروط إجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعى La contrainte sociale ، ليس إلزاما خلقيا ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفى arbitraire . وإستنادا إلى ذلك الاعتراض يؤكد « هاملان » عجز الأخلاق الاجتماعية ، وقصورها ونقضها ، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجى فى تفسير الالزام الخلقى(٢) .

نظرية برجسون فى الالزام :

ولقد إحتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الالزام الاجتماعى بقوله « إنه شيء لا معنى له ، ذلك الإلزام الذى له من القدرة ، ما يجعل الإنسان يريد على الرغم منه »(٣).

وذهب الفيلسوف الأخلاقى « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Formaliste » تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الأخلاق (٤) فذهب « بارودى » فى كتابه « المشكلة الأخلاقية

---

(1) Ibid ; p 338

(2) Ibid ; p. 337 ,

(٣) بارودى « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ترجمة الدكتور محمد غلاب مراجعة الدكتور ابراهيم بيومى مدكور – الطبعة الثانية – القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٢ .

(4) Gurvitch, Georges , Morale Théorique Et Sciences des Moeurs, Press, Univers, Paris. 1948. p. 20.

والفكر المعاصر » ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يبتلع الأخلاق ويحيلها إلى علم تاريخي وصفي للعادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند « بارودي » هي أخلاق بلا واجب أو إلزام » .

على أعتبار أن الواجب الحقيقي في رأيه هو « الواجب الذاتي » الذي ، الذي يفرض نفسه مقدما على الانسان الخالص الذي يفي بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فان « الواجب المطلق » ، هو إرادة ذاتية للانسان لتحقيق واجبه ، ومن ثم لا تكون الأخلاق عند بارودى « علما » بل « منهجا » .

ولقد هاجم « هنرى برجسون Bergson » الأخلاق الاجتماعية هجوما عنيفا ، وبخاصة في كتابه « منبعا الأخلاق والدين Les Deux Sources de La Morale Et de La Religion » ، وإعتبر المجتمع الأخلاقي الدوركيمي ، هو مجتمع آلي جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الأخلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته في المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق ، فكيف نفسر ظهور « النبي » و « القديس » و « البطل » ؟! وعلى أي أساس إجتماعي يصدر « الحكيم » و « الزعيم » و « الفيلسوف » ؟!!

ومن هنا يصف « برجسون » أخلاق دوركايم ، بأنها أخلاق استاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزا تاما بين ماهو « استاتيكي » وما هو « ديناميكي » في ميدان الأخلاق كما يميز بصدد الالزام بين « الضرورة » و « الواجب » . وذهب الى أن جبرية دوركايم الأخلاقية ، هي قريبة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها

البيولوجى ، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الالزام الآلى ، الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما فى الالزام الغريزى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية » .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تبتعد تماما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ، لأن الواجب البرجسونى هو أمر إنسانى خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » ، فالانسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

« والأخلاق الديناميكية » المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة ذاتية دون ما قسر أو إكراه ، لأنها « نزوع حر » ، وليست خضوعا لضرورة الأخلاق المغلقة ، فالواجب الخلقى يتضمن فى ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها (١) .

ولذلك اعترض برجسون على دوركايم ، لأنه يفسر الالزام بضغط المجتمع على الفرد . ومن ثم كانت أخلاق دوركايم على حد تعبير برجسون هى « أخلاق الضغط Pression » تلك التى يميزها عن أخلاق الجذب والتطلع aspiration »(١)

فأخلاق الضغط تتعلق ضرورة بالعادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق التطلع تزداد سلطانا كلما كانت مستوحاه من أخلاق النفس المتفتحة L'âme ouverte (٢) تلك التى تتحقق فى أخلاق « القديس » ، وتتجسم فى

---

(1) Bergson. Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. Soixante — Seiziéme Edition. Press. Univers. Paris. 1955. p. 24.

(2) Ibid : p.40

(2) Ibid p. ,34

أخلاقيات «الحكيم، والبطل، وتصل إلى ذروتها فى أخلاق «الأنبياء» وكبار الصوفية.

فأخلاق التطلع، هى أخلاق النفس المتفتحة، التى هى «نداء un appel»[1] نداء البطل، واستجابة الفرد لنداء الإنسانية، فهى المثل الأعلى «للمحبة» والكمال الأخلاقى، ولذلك قامت «الأخلاق الديناميكية» المتحركة، على اكتاف عظماء البشر من الأبطال والأنبياء. الأمر الذى يختلف تماماً عن الأخلاق الاستاتيكية المغلقة، أخلاق الضغط والإكراه، التى تفرض على أساس «الدفع من الخلف vis - a - tergo».

على حين أن أخلاق التطلع هى انطلاقة حرة بدافع التطلع و «الجاذبية» من الأمام، وهى حركة تقدمية لاتقاوم، تتضمن شعوراً بالفرح والحماسة، حيث أن فرح التطلع البرجسونى، لايصدر إلا عن تلك النفس المتفتحة، التى تفيض حماسة نحو «الغيرى» واللامحدود.

حيث أن الفارق الأساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى، وأخلاق التطلع الانسانى، هو الفارق بين «المحدود واللامحدود» بين الثابت والمحرك، بين «النفعية والغيرية»، وهو أيضاً الفارق بين «النفس المغلقة L'âme close» و «النفس المتفتحة»، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة وليس فارقاً من حيث الدرجة.

وهكذا إنتصرت أخلاق الإلزام الديناميكى المفتوح، على أخلاق الإلزام الاستاتيكى المغلق، فالإلزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة والإلزام المغلق يستند إلى الضغط والقسر والإكراه. وفى فقرة هامة يقول برجسون:

---

(1) Ibid ; p. 30

« نرى أن الاستاتيكي البحت في الأخلاق هو أمر (تحت عقلي) أما الديناميكي المحض ، فهو أمر (فوق عقلي) ، أحدهما يصدر من إرادة الطبيعة ، والثاني يتصل بعبقرية «الإنسان »(١) .

ومن تلك الفقرة يتضح لنا ذلك التمايز الأكيد بين أخلاق المجتمع التي هي غلاف خارجي ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهي قشرة التقاليد والعادات ولذلك إعتبرها برجسون أخلاقا استاتيكية جامدة تتصل بما هو « تحت عقلي L'Infra—intellectuel» .

أما أخلاق الإنسانية فلا ترتبط بقشرة التقاليد ، وإنما تنبثق عما هو « فوق عقلي Supra - intellectuel» وتصدر عن «العبقرية الانسانية le génie humain» حيث أن هناك « كائنا غافيا ، في أعماق النفس المتفتحة ، تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفي كل منا ، جانبا صوفيا ، مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته (١) .

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلقة ؟(٢) لقد أيقظ سقراط العقل اليوناني ، وكان له أثره العظيم في مستقبل الفكر الأخلاقي .

وسقراط هو « نفس متفتحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلقة ، ولذلك فان الحكم الأخلاقي الجمعي حكم صارم عنيف ، صدر قاسيا وبلا رحمة ، كما ويعتبر مسئولا مسئولية مباشرة عن إعدام سقراط .

---

(1) Ibid ; p. 62.63

(2) Ibid : p 102

(g) Ibid. P. 61

إن الأخلاق الجمعية تحرص بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بمعاييرها، ولو كانت مرتبطة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل في حكم المجموع والرأى العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنها تعتبره عبدا خاضعا لالزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلسفات الوجودية كي تتحدى فكرة الالزام الجمعى وكى تؤكد فردانية الذات وحريتها فناهضت النزعة الجمعية ، وأنكرت إلزامها وحتمها فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة العادات والتقاليد لكى يحدد الانسان مصيره على نحو أفضل مما قدر له .

ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هي إحتجاج مستمر للعقل، وللذات الانسانية الفردة . ضد الاستغراق في العادات الجامدة .

والالزام الأخلاقى — عند فيلسوف وجودى مثل «سورين كيركجورد» ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان بل هو إرادة قوية تنبع من ذاته . ولذلك افترضت الأخلاقية الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن الحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند «كيركجورد» . فى مجاله الأخلاقى إلى «سلطة خارجية» ، وإلا أصبح أداة فى يد الآخرين ، أو دمية يحركها المجتمع كما يهوى ، ولذلك فان الانسان الأخلاقى الحق هو الذى يختار «قيمه» وحريته .

واذا كانت الحرية هى استقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا ينبغى أن تكون الذات لا المجتمع ، هى المصدر الوحيد لكل سلطة أخلاقية . ولذلك

يقول كيركجورد فى عبارة مشهورة « إختر ذاتك قبل أن يختارها لك الآخرون » .

فالإنسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية هى جوهر الإنسان وغايته ، ولا يختار الإنسان حريته ، إنما فرضت عليه الحرية ، بمعنى أن الحرية هى أمر حتمى مفروض على الإنسان فهو « حر » و « مختار » بالضرورة .

ومن هنا كانت الحرية — عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هى « الأصل الوحيد لكل القيم L'unique fondement des Valeurs »[1]

وإستنادا إلى ذلك الفهم ، فإن القيمة الأخلاقية ، لا تصدر كما شاء لها دوركايم أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع ، وإنما تتعلق القيم الأخلاقية بوجودنا الفردى الخالص ، فإن « القيمة » هى ما يطلب وما يراد ، باعتراف العقل وتأييده ، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية ، لأنها «حافز عمل» « ودافع سلوك » .

ولقد توهم دوركايم ، أن القيمة تتضمن بذاتها وجودا متحققاً ، ولكن القيمة ليست بذاتها وجودا ، وإنما هى « شرط الوجود » ، وجود الذات أو « الأنا » مصدر القيمة . فى الواقع لقد بحث دوركايم عن القيمة الخلقية فى الخارج ، بحث عنها حيث لا توجد ، لأنها كامنة فى ذات الإنسان .

ولقد ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » الذى يقف من الأخلاق موقفا « وجوديا روحيا » ، وذهب إلى أن وجهة النظر السوسيولوجية فى

---

(1) Wahl, Jean, Les Philosophies de L'existence, Collec A. Colin, Paris. 1954. p. 89

الأخلاق ، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه « جزء من الطبيعة » وسلمت بأن الظواهر الأخلاقية هي كالظواهر الطبيعية ، وهذه مسألة(١) تثير الكثير من الصعوبات ، ويقول « لوسن » إن رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا يقدم لنا الكثير من الحلول ، التي تتعلق بمسائل الالزام والواجب والضمير ، وكلها مسائل يتعثر فيها علم الاجتماع . كما أن الميتافيزيقا بصدد الأخلاق ، تؤكد حرية الارادة ، فبدون الحرية تفقد الأخلاق قيمتها ، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها(٢). إن القيمة الخلقية عند «لوسن» هي قيمة الذات «Valeur du m» حين تفعل هذه الذات حرة وباختيارها الحر(٣) .

كما أن القيم لا تصدر إلا عن « الفكر » و « الروح » كما تصدر الأشعة عن بؤرة تبدع النور . وبذلك يعتنق « رينيه لوسن » فلسفة روحية من « فلسفات القيم philosophie de Valeur » ويؤمن بأن الاخلاق إنما تصدر عن الأنا أو الذات ، التي تنشد وجه المطلق والتي تتجه نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان « رينيه لوسن » قد أعاد الأخلاق والقيم الخلقية الى أصولها الفلسفية ، ورأى بحاجة المسألة الأخلاقية الى الميتافيزيقا ، فان هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد « موريس جنزبرج» الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الاخلاقي(٤) .

---

(1) Le Senne, René., Traité de Morale générale Press. Univers. Paris 1949. p. 512

(2) Ibid : p. 687

(3) Ibid ; p. 700

(4) Ginsberg. Morris , Sociology, Oxford. Univers. London, 1949. p. 83.

وذهب « جورفيتش » الى ضرورة الأخــذ بمذاهب الأخلاق النظرية La Morale théorique دون ما حاجة الى انتقادها والاعتراض عليها على ما فعل ليفى بريل Lévy-Bruhl ، وذلك بالنظر الى أخلاق الفلسفة وأثرها المتبادل فى علم العادات الاخلاقية .

حيث أننا لانستطيع أن نحذف من تاريخ الأخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الأخلاقى ، صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، تلك التى صدرت كلها مع فلسفات ديكارت[1] وكانط ، وفخته Fichte .

كما أننا لانستطيع إلغاء فلسفة « باسكال » الاخلاقية تلك الفلسفة المشرقة التى تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلى ، ويسمو باسكال بمرتبة الأخلاق إلى أرفع المراتب ، ليقول لنا : « إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق[2] . La Vraie Morale se moque de la morale

وذهب « باسكال » إلى أن معطيات الأخلاق لا تصدر عن « العقل La Raison » ، وإنما تصدر جميعهـا بفضل « الحدس الدينى L'intuition religieuse عن « القلب la coeur » الذى هو منبع كل حدس أخلاقى وبذلك يقـابل « إن للقلب أسبابه التى لا يدركها العقل »[3] « La coeur a ses raisons que la raison ne connait point » .

---

(1) Gurvitch, Georges., Morale Thérique Et Science des Moeurs, press. Univers. Paris. 1948 p. 54.

(2) Ibid : p 44.

(3) Ibid : p. 45.

وبصدد قيام علم العادات الخلقية ، اعترض «جورفتش» على «ليفى بريل»» فذهب الى أن تلك الموازاة التى وضعها « ليفى بريل » بين « الحقيقة الأخلاقية» « والحقيقة الفيزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة .

وعلى هذا الأساس أصبح «اليقين العلمى» الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية أمراً مشكوكاً فيه من الناحية المنهجية ، نظراً لأنه يتباين تماما عن ذلك اليقين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيميائية .

ولا يفوتنا أن الأخلاق العلمية التى ينشدها «ليفى بريل» و « البيرباييه » انما ترتبط بالإنسان الى « منزلة الشىء » ، فتقضى تماما على جوانبه الإنسانية ، كما أن تلك «الموضوعية الخالصة» التى ذهب اليها «البيرباييه» هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل اليها ، فالحقيقة لا تقوم فى الموضوع وحده كما لا يمكن أن تحذف «الذات» أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء «دراستنا لمسائل عسيرة وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفى ضوء تلك الاعتراضات تتهافت وتبطل وجهة النظر الإجتماعية فى الأخلاق الوضعية .

الفصل السابع

دوركايم في ميزان النقد

(ا) تمهيد

(ب) مناقشة نظرية العقل الجمعي

(حـ) تقييم النزعة الشيئية Chosisme

(د) دوركايم كعالم وفيلسوف

تمهيـــد :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة فى إضفاء العنصر الاجتماعى بصدد تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، إلا أن علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا فى تفسير أصول المعرفة، وفى ضوء ذلك التعارض ظهرت فى علم الاجتماع بعض «الاتجاهات» و «النزعات» كما أثارت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال فى الفكر الفلسفى ، عددا من «المدارس» ، التى تتفق فى «الأصول الاجتماعية» وتتباين فى طبيعة تلك الأصول(١) .

فمن خلال استعراضنا لمساهمات علم الاجتماع فى سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا «مذهبا ماركسيا» صدرت معه البدايات الأولية ، لعلم اجتماع المعرفة ، ويذهب إلى أن التفسير التاريخى والأساس الإقتصادى أو «الأساس الأسفل» هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول فى اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة «دوركايم» كى تفند مزاعم الإتجاه الماركسى ، فانكرت فى نزعة مثالية روحية تستمدها من روح الجماعة ،وتستوحيها من المثالية الجمعية. جاءت الدوركايمية وأنكرت ذلك الأساس المادى للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة لا تصدر عن «عقل الطبقة» ، وإنما تتميز التصـــورات العامة بصدورها عن «بنية العقل الجمعى»(٢) .

---

(1) Gurvitch, Georges., Twentieth Century Sociology., Philosophical Library. New York, 1945. p. 373.

(2) Sorokin., Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York, London, 1928. p, 598.

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » كي ترفض وضعية دوركايم وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم « مانهايم » أيضا تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التي وجدها عند « دوركايم » و « ماكس شيلر » .

وما يعنينا من كل ذلك هو انقسام علم الإجتماع إلى مختلف الإتجاهات التي يزخر بها الفكر الإجتماعي ، وما يعنينا أيضا — هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التي ينحو كل منها نحوا خاصا في تفسير المعرفة في ضوء الفكر الطبقي الاجتماعي أو التاريخي .

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمية ، إقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، إلا أنها لم تفترض أساسا ماديا كما هو الحال عند ماركس ، وإنما حاولت أن تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها الإيمان بعقل روحي خالص ، يصدر عن بنية الفكر الجمعي .

ولذلك وجدنا دوركيم يلتزم منهجا فلسفيا في اقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ أولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة في تفسير المعرفة . ثم هو يحاول بعد ذلك التوفيق بينها ، وتوحيد المعرفة بالإلتفات الى الأصل الإجتماعي ، باعتباره الأساس الموضوعي الوحيد .

ويهدف « دوركايم » من ذلك — الى أن يخلص مشكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها الى بنية المجتمع دون أن يتكلف تلك الجهود التي بذلها أصحاب النظر العقلي والتجريبي فقبل من العقليين قولهم في « عمومية المعرفة وكليتها » كما اتفق مع التجريبيين ، في ضرورة النظر الى الأساس الموضوعي استنادا الى منهج المشاهدة والاستقراء .

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له بإقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الإفلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة أخرى . فاقترح

« عقلا جمعيا » تتحقق فيه فكرة ضرورة المعرفة وعمومها ، وهو في ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية في المعرفة .

كما يقول « دوركيم » بـ « فكرة معالجة الظـــواهر على أنها أشياء Comme des Choses » وهو في تلك الفكرة يريد أن يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التي تستند اليها المعرفة .

ولكن نظرية « دوركايم » في المعرفة ، لم تستطع أن تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، حيث واجهها الكثير من الإنتقادات التي أكدت تهافتها فرأينا منذ قليل ، كيف إنهار الفرض الاجتماعي للمقولات ، وسنرى الآن - كيف يمكن قبول فكرة العقل الجمعي ؟ وهل هي مسلمة أو حقيقة اجتماعية لا تقبل المناقشة ؟.

تقييم نظرية العقل الجمعي :

في الواقع - ليست نظريات الاجتماعيين في العقل والمعرفة ، إلا ترداداً لنظارات « هيجـــل Hegel » فيما يسميه « بروح الشعب Volksgeist» أو فيما أسماه « مونتسكيو » بالروح العامة للامة L'esprit Général d'une Nation .

كما أننا نعلم أن التعريف الرئيسى للثقافة Culture ، وهو التعريف الذى اشتهر به « ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnt Tylor » حين يعتبرها « ذلك الكل المعقد Complex Whole » الذى يشمل المعرفة والفن والقانـــون والأخلاق والعـــادات . وهذا هو التعريف الرئيسى في علم الاجتماع ، وهو ليس في الواقع إلا تكراراً يذكرنا بفكرة هيجل عن « روح الشعب» أو عن « العقل الموضوعى der objektive giest »(١) .

(1) Wein, Hermaun., Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science, Vol: 24, No. 1. January. 1957. p. 48.

ويقول « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجـــل : « إنه كولومبوس جديد ، فان ما عثر عليه فيما اسماه « بروح » أو « عقل » وما وصفه بأنه « فوق العضوى Superorganic » أو « فوق الفردى Super Individual » قد أدى بالاجتماعيين والانثروبولوجيين إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع، ذلك هو ما أسموه بالواقع الاجتماعى Social Reality .

فان فكرة العقل الموضوعى عند «هيجل» تشبه فى اطارها العام فكرة «العقل الجمعى» عند دوركايم، كما توحى بفكرة «الثقافة» كما يفهمها علم الاجتماع الأمريكى وبخاصة عند Kroeber[1] .

وإذا كان «هيجل» يذهب إلى أن «كل ماهو واقعى هو معقول» فان دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون إلى أن « كل ماهو اجتماعى هو معقول، وكل ما هو معقول هو اجتماعى » .

ويقول «هارتمان» فى سيمنار «Seminar» عقد فى برلين سنة ١٩٣٩ : إن العقل الموضوعى قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذى يفرض على الإنسان ويضطلع به الفرد وما يسميه هارتمان «بالتكوين المتجانس»، هو تماما ما نجده عند الانثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين ، بما يسمونه « بالأنماط Patterns » .

ولذلك فاننا يمكن أن نقول ـ وفقا لنظرية العقل الموضوعى عند هيجل : إن الإنسان لا يولد إلا فى « اطار عقلى عام » يستمد منه أنماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية . وهذا هو ما يعنى به تماما « رالف لنتون Ralph Linton[2] » .

(1) Ibid : P.49
(2) Ibid. P, 50

وغيره من سائر الأنثروبولوجيين الثقافيين ، حين يذهبون إلى أن الإنسان يولد في ثقافة يستوحي منها فكرة ومنطقة ، بمعنى أن الإنسان لا يخلق لغته أو يصطنع أخلاقه ، وإنما يكتسبهما من ذلك « الاطار العقلي العام » ويستوحيهما من « نمط الثقافة » التي يولد ويعيش فيها .

ومن ثم نجد أن نظرية « العقل الموضوعي » عند هيجل ، إنما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف الأنثروبولوجيين الثقافيين من أمثال « كروبير Kroeber » و « هرسكوفتز Herskovitz » و « رالف لنتون Ralph Linton » إلا أننا نأخذ على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم وضعوا « تمايزا » وفرضوا خلاء أو مفارقة بين الإنسان وثقافته ، على حين أننا لا نجد إلا نظاما كليا ميتافيزيقيا يربط الإنسان بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك أننا من وجهة نظر الفلسفة الأنثروبولوجية ، وهي مبحث فيما وراء الأنثروبولوجيا Meta-Anthrpology لا نضع تمايزا بين « الإنسان » من جهة ، « وثقافته » من جهة أخرى ، فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث أنهما وجهان لحقيقة كوزمولوجية واحدة(١) .

ولقد اعترض « هيرمان فين Hermann Wein » ، الاستاذ بجامعة « جوتنجن Cottingen » ، على نظريات الاجتماعيين في العقل والثقافة في مقالة نشرها في مجلة « فلسفة العلم Philosophy of Science » تحت عنـــوان « اتجاهات الفلسفة الأنثروبولوجية والأنثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا بعد الحرب » .

« Trends in Philosophical Anthrpology and Cultural Anthropology in Postwar Germany »

يقـــول « هيرمان » : إن كل ما يسميه الأنثروبولوجيون « بالإجتماعي

(1) Ibid : p. 56.

Social « تارة وبخاصة فى الأنثروبولوجيا الانجليزية ، «وبالثقافى Cultural » تارة أخرى، لدى علماء فى الأنثروبولوجيا الامريكان، إنما ترجع جميعها إلى «مقولة «العقل» أو «الروح» التى أثارها هيجل .

ولذلك فاننا إذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية الاجتماعية التى تستند اليها ، ولذلك تساءل « فين » بقوله : كيف نفسر فى ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى لدى « موسى » و « بوذا » و «عيسى» و «محمد» صلى الله عليه وسلم؟! .

وكيف نعلل فكرة الزعامة أو « القيادة » بظهور القادة والعظماء والفلاسفة ، وصدور المذاهب الأخلاقية الكبرى عند « سقراط » و « جوته Goethe » (١) ؟

وأثار « هيرمان فين » تلك التساؤلات كى تضع حداً ، لادعاءات الاجتماعيين وقولهم فى « العقل الجمعى » وما احاطوه به من قداسة ، وما أضفوه على الثقافة من قهر وسلطان .

ولقد تعالت الصيحات من بين علماء الاجتماع أنفسهم ، حين أنكر البعض الاخذ بفكرة « العقل الجمعى » فذهب «بوخارين Boukharine » إلى أن فكرة العقل أو الشعور الجمعى ، هى فكرة غيبية خالصة(٢) .

وذهب «كارل مانهايم » إلى أنها « فرض ميتافيزيقى » ، لأن دوركايم جعل من «العقل الجمعى» كائنا وهميا يحلق فوق العقول والتصورات الفردية(٣) .

---

(1) Ibid : p 51

(2) Cuvillier, A., Introduction à la Sociologie, Coll. A. Colin Paris. 1949. p. 104.

(3) Mannheim, Karl, Ideology and Utopia, Trans by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, Second Impression, London 1940. p. 2.

ولذلك يقول « جورفتش Gurvitch[1] » : إن العقل الجمعي هو محض افتراض لأشياء غير موجودة ، فقد نحا دوركايم نحوا مثاليا وفلسفيا في تفسيره العقل والتصورات ، فجعله أشبه بـ « اللوغوس » أو « الروح » ، وهي فكرة مسرفة في الخيال ، كما أنها فرض ميتافيزيقي خالص لا يتصل بالعلم الوضعي الذي يلوح به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلمي انما يوضع تحت محك التجربة ويخضع لها كمعيار الخطأ أو الصواب ، والعقل الجمعي فرض لا تشهد التجربة بوجوده .

وعلى هذا الأساس نقول مع « أرمان كيفيليه »[2] : إننا ينبغي أن لا ننسى أن « دوركايم » قد حاول — بمذهبه في العقل الجمعي — أن يكون فيلسوفا ، كما أراد في الوقت نفسه أن يكون عالم إجتماع ، حين يستخدم العلم الاجتماعي في حل مشكلات المعرفة والأخلاق والتصورات .

ولذلك عاب عليه « لاكومب Lacombe » ، فوجدناه ينتقد فكرة الشعور نقدا عنيفا ، وقال : إن دوركايم لم يستطع أن يخلع رداء الفيلسوف الميتافيزيقي حين يتمسك في اصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولعله قد تأثر في هذا الاتجاه الفلسفي بآراء أستاذه « رينوفييه Renouvier » وفلسفته في العقل والتصورات .

ويقول « شارل بلوندل Blondel » : إن التصورات الجمعية التي اشتهرت عن دور كايم . تلك التصورات التي تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتي من شأنها أن يخضع لها سائر البشر ... إن تلك التصورات هي سواء القيمة مع أفكار

---

(1) Gurvitch. Georges., Annales Sociologiques, Fasc. 4, p. 117

(2) Cuvillier. A., Introduction à la Sociologie, Coll. A. Colin. Paris, 1949. p. 64.

و «مثل» أفلاطون دون نقص أو زيادة(١) .

ولقد تقدم « موريس جنزبرج Ginsberg » ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعي ، وقال : إن فيها تأليها للمجتمع ، وإلغاء لعقل الفرد الذي ينغمر ويذوب في المجموع ، فنسب دوركيم إلى المجتمع من الهيبة والقوة ، ما يجعله إلها قادرا جبارا ، ينبغي أن نقف منه موقف الطاعة والخشوع والتعبد(٢) .

ويرى « جنزبرج » : أن روح المحافظة الأصيلة ، عند « دوركايم » ، والنزعة إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة إنما هي جلية واضحة عند «هيجل» وأتباعه ، حين حاولوا معالجة مشكلة « المقاومة resistance » وحل مسألة الاعتراض ، فقالوا بتأليه الدولة ، ووجوب ابتعاد الفرد من أن يعترض على إرادة الدولة . ولاشك أن فكرة المجتمع عند دوركايم إنما تتساوى مع فكرة الدولة لدى «هيجل» فكلاهما مصدر القانون Law ومظهر السلطة الأخلاقية المثلى(٣) ، وكلاهما يمثل الروح المطلق الذي يتجلى في الشعور والارادة .

وإذا كان «هيجل» قد فرض للدولة سلطانا وقهرا وجعل لها إرادة مطلقة ، وكأنها إرادة الله تتجلى على الأرض ، فان «دوركايم» حاول هو الآخر أن يجعل من المجتمع إلها ، حين نسب إلى العقل الجمعي قيمة روحية مثالية تعلو فوق عقول الأفراد .

---

(1) Blondel, Charles., Introducion à la Psychologie Collective, Coll. A. Colin Paris. 1946. p. 69.

(2) Ginsberg. Morris., The Psychology of Society, Seventh Edition, London. 1949. p. 50.

(3) Popper, K. R., The open Society and its Enemies, Routledge, London. 1945. V. II pp. 62-63.

وهنا يتساءل « جنزبرج » فى الرد على فكرة « العقل » عند دوركايم فيقول : هل تعى المجتمعات بنفسها ؟ وإذا كانت تعى بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما يفكر فيه العقل الجمعى ؟(١) .

ولقد زعم دوركايم ، أن عقل الفرد من حيث شكله ومضمونه مدين للمجتمع والعقل الجمعى ، فمنه وردت كافة المقولات والتصورات ، ورأى « جنزبرج » أن دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعترض عليه بقوله : « بأى معنى نقول إن فعلا من أفعال الوعى يصدر عن عقل الفرد ، بعد نتاجا لحالة أكثر أولية عما هى فى ذاتها ؟ ... إن ذلك يتعذر علينا تحديده دون شك(٢) .

وأغلب الظن ، أن دوركايم قد تابع ذلك الاتجاه الذى يقول به « فونت Wundt » والذى يأخذ بفكرة « تركيب حالات الوعى » . وهنا يتساءل جنزبرج بصدد اعتراضه على فكرة التركيب أو التفاعل فيما بين العقول الفردية « ما هو الدليل القاطع الذى يثبت إمكان وقوع تفاعل عقلى بين الأفراد ؟ » .

إن الدليـل التجريبى لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل أو التركيب العقلى بين العقول الفردية ، مما يؤكد بالطبع ، أن مسألة « اتحاد » العقول الفردية فى « عقل جمعى وحيد » ، هى مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفى الرد على فكرة « التفاعل » وعلاقتها بالفكر ، يقول « بيترم سوروكين Sorokin » :

« دعنا نسأل أولا ، هل يعد عامل التفاعل تفسيرا كافيا لصدور الفكر أو الظواهر فوق العضوية ؟؟ » .

---

(1) Ginsberg. Morris. Psychology of Society. Seventh Edition London. 1949. p. 54.

(2) Ibid : p. 57.

« انى لااعتقد ذلك ، لاننا نجـد تفاعلا ثابتا معقدا فى مجتمعات النحل والنمل والحيوانات الاخرى، ومع ذلك فلم يصدر عنها فكر أو ما هو أشبه[1] ».

ويتضح من ذلك القول ، أن مجرد « التفاعل فيما بين العقول » لا يصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوروكين » ، وفى الواقع إن القول بفكرة العقل الجمعى ، يدعونا إلى إنكار التصورات والعقول الفردية ، فان العقل عند دوركايم ، لا يعدو أن يكون « وضعيا جماعيا » حل فى جسد الفرد على حد تعبير جنزبرج[2] .

وفى ذلك ينكر دوركايم على الفرد أية قدرة على التفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الإنسان وظيفته ودوره وقدرته . وتلك هى النقطة الضعف الشديدة التى إنزلق أو انساق اليها دوركايم انسياقا لا شعوريا .

فليس هناك أى دليل يستند اليه دوركايم واتباعه لما يزعمونه للعقل الجمعى من سمو ورفعة ، بالرغم من أن الدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعى ، قد أكدت أن عقل الجماعة يتصف بالغباء والجبن وعدم المسؤولية ، وفى هذا المعنى سخر « شيلر Schiller » بقوله : « خذ كل شخص بمفرده ، ترى فيه سدادا وحكمة ، ولكن أنظر إلى الأفراد وقد انخرطوا فى جماعة ، تلف نفسى أمام طائفة من البلهاء » وفى هذا المعنى أيضـا تقـول « مدام رولان Mme Roland » : حينما يجتمع الناس تستطيل آذانهم »[3] .

---

(1) Sorokin. Pitrim. Contemporay Sociological Theories; New York London. 1928. pp. 452—453.

(2) Ginsberg. Morris.. The Psychology of Society. Seventh Edition, London. 1949. p. 58.

(3) Biondel. Charles., Introduction à la Psychologie Collective, Collec. A. Colin. Paris. 1946. p. 6.

تلك شذرات من أقوال الاجتماعيين واعتراضتهم على فكرة العقل الجمعى ، وينبغى أن لا يفوتنا أيضا فى هذا الصدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم لها تقييما فلسفيا ، وبخاصة بالإشارة إلى «هنرى برجسون» و «أندريه لالاند» .

فلقد أنكر « برجسون » على دوركايم قوله : إن التصورات ليست من صنع العقول الفردية ، بل هى من صنع العقل الجمعى ، كما اعترض برجسون على فهم دوركايم لطبيعة الفكر الجمعى ، واعتبارها متمايزة كلية عن طبيعة الفكر الفردى، على اعتبار أن للعقل الجمعى ، حقيقة قائمة بذاتها ، وأن للمجتمع وجوده الخاص به . وهنا يعترض برجسون فى عبارة فلسفية رائعة :

« نحن نفترض عن طيب خاطر وجود تصورات جمعية قائمة فى النظم واللغة والعادات . وأن مجموعها يكون الذكاء الاجتماعى المتمم للعقول الفردية . ولكننا لا نفهم كيف يمكن أن تكون هاتان العقليتان متنافرتين ؟! وكيف يمكن أن تبطل إحداهما الأخرى ؟! فالتجربة لا تقول شيئا من هذا ، وليس علم الاجتماع على حق فى أن يفترض ذلك »(١) .

ويتضح لنا من هذا القول أن برجسون ينكر امكان قيام عقل جمعى يعبر عن تركيب متمايز عن مجموع العقول الفـردية . فيرى « برجسون » انه قد كان يمكننا أن نأخذ بهذا الرأى إلى أقصاه ، إذا اعتقدنا أن التقاء الافراد عقليا ، هذا الذى يشبهه دوركايم بالتقاء الأجسام البسيطة ، التى تتحد مع بعضها بعضا فى مركب كيميائى ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعى .

ولكن هذا التصور الدوركايمى يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا إلى المجتمع

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Soixante - Seizième Edition, Paris. 1955. Presses Univers. pp. 107—108

أصلا عرضيا ، ولو ذهبنا إلى أن اتحاد الأفراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا أو اتفاقا ، وهذا أمر لا يقره دوركايم ، ولا يرضى عنه سائر علماء الاجتماع .

ويرى برجسون أن الاجتماعيين يرون أن المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها ، أما الفرد فليس إلا تجريدا ، وإذا كان الأمر كذلك، يتساءل برجسون « لم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما فى العقلية الفردية ؟ »(١) .

ولكننا لا نستطيع أن نتصور أن ثمة عقلية اجتماعية ، ، تأتى إلى العقلية الفردية ، وتكون فى نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض « العقل الفردى » مع « العقل الجمعى » ؟؟ .

وهذا هو السؤال البرجسونى الرئيسى، الذى ننتهى منه بأن تصورات الإنسان لا تتعلق إلا بجبلة عقله الفردى ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطنبوا فيما اسموه « بالتصورات الجمعية » .

ولقد حل « لالاند » مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردى » و « العقل الجمعى » ، فذهب إلى القول بوجود ما اسماه بـ « العقل المتكون La Raison Constituée » وميزه تماما عما يسميه بـ « العقل المكوِّن La Raison Constituante » ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل « القابل للتغير أو العقل المتغير Variable » دون مساس بجوهر العقل الثابت أو المكوِّن .

والعقل المتكون إذن هو « العقل الديناميكى La Raison dynamique » لأنه عقل متطور متغير ، يلجأ اليه الإنسان فى حياته اليومية ، وفى لحظات جزئية محدودة . ولذلك نجد أن هذا النوع من العقل ، إنما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط الحضارة ، ويتغير طبقا لتغير التجارب الجزئية التى يمر

(1) Ibid : p. 111.

بها الإنسان فى احتكاكه المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن « العقل المكوَّن » ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل الثابت والمبدأ الواضح للقيم ، والمنظم للتجربة ، كما أنه المصدر الأصيل لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماه « لالاند » بالعقل الاستاتيكى La Raison Statique ، حيث أنه لا يتغير ، ويبقى ثابتا فى بنيته ، واحدا فى صفاته وسماته العامة(١) .

وبالإضافة إلى كل تلك الإنتقادات القاسية ، انتقد عالم المناهج وفلسفات العلوم « ف . أ . فون هايك F.A. Von Hayek » ، تلك النزعة الوضعية المتعالمة وذلك فى مقاله المشهور الذى نشره فى مجلة Economica ، تحت عنوان « التعالم ودراسة المجتمع Scientism and the study of Society » ، ورفض « هايك » فى هذا المقال ، نظرية عقل جمعى غيبى يسبح فوق عقول الأفراد ، إذا أنها نظرية غريبة وغير علمية ، كما أنها لا تستطيع أن تقف على أقدامها كنظرية ميتافيزيقية . وبذلك انتقد هايك « المذهب الجمعى Collectivism » المنهجى ، كما ناقش « المذهب الفردى individualism » مناقشة مفصلة . *

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن الفلاسفة إنما يشيدون بقيمة العقل الفردى ووظيفته فى صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف « دوركايم » نفسه ، فى كتابه عن التربية الأخلاقية « L'éducation Morale » حيث يعترف

---

(1) Lalande, André., La Raison & Les Normes, Hachette, Paris. 1948. pp. 16—17.

*« Hayek, F. A. Von., Scientism and the Study of Society. Economica. Vol ; 1X pp. 267—291.

بقيمة العقلية الفردية ويؤكد عبودية الفكر ، وذلك حين يحدثنا عن الأخلاق وتحرير الفكر من القديم وتأكيد النزعة الفردية .

ولذلك وجدنا « دوركايم » صاحب « التصورية الجمعية » ، ينتصر للمذهب الفردي ، ويؤكد الحرية للانسان الفرد . على اعتبار أن الإيمان بالعقل ، إنما يقوي المشاعر الفردية ويدفعها دفعا نحو الأمام(١) . وهذا ما يتعارض تماما مع المذهب الدوركايمي والنزعة الجمعية ، التي تقول بعقل جمعي وحيد ، وتنكر وظائف العقل الفردي ، وتؤكد نسبية المعرفة والحقيقة .

الأمر الذي يرفضه « فرانز بواس Boas » عالم الاجتماع الأمريكي ، حيث يؤكد في كتابه « عقل الرجل البدائي The Mind of Primitive Man » أن جوهر العقل الانساني يبقى هو هو في كل المجتمعات، وأن الوظائف العقلية تظل متشابهة تماما ، في كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها أو تحضرها(٢) .

* * *

يتضح لنا من فيض مناقشات الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية الجمعية التي انتهى اليها « دوركايم » ، حيث أنه في تلك التصورية الغريبة التي يقول بها يقضي على الذكاء الفردي قضاءا مبرما ، فقد أراد أن يخضع الفكر الفردي بحيث يجعله يفكر من خلال إطارات الفكر الجمعي فحسب ، تلك الإطارات

---

(1) Durkheim, Emile., L'éducation Morale, Paris. 1925. pp. 13—14.

(2) Boas, Franz. Tue Mind Primitive Mau, Macmillan. New York. 1911 p. 122.

التي استمد منها الانسان مقولاته وقوالبـــه الفكرية . بمعنى أن ترتد ملكات الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كائنا سلبيا غريبا ، يتصور تصوراته الخـــاصة من خلال التصورية الجمعية ، ويتخيـــل أحلامه وآماله بالتحامها بأحلام الجمـــاعة ومشاعرها الجمعية ، وحتى ذكرياته وعالمه الذاتي الخاص ، إنما تستمد إطارتها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها إلى عالم الذاكرة الجمعية . وبذلك ينبغي أن نؤكد أن النزعة التصورية الجمعية هي نزعة مسرفة ومتطرفة . لأنها تنكر مصادر الادراك الانساني ولا تعترف بملكات الانسان الفرد .

وإن الممعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولتي الزمان والمكان ، لايسعه إلا أن يقول : إنه موقف يجدد الموقف التجريبي القديم ، في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه إلا في القول ، بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها ، أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة في بناء واحد .

بينما كان التجريبيو ن في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كنبع المعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الحسية الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثرات هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ماهو « جماعي » وماهو « فردي » ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجريبيا خالصا .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ، ليست هي المعلم الوحيد للانسان ، فكما أن الانسان يتعلم منها ، إلا أنه ليس تمثالا لاينبض بالحياة والحس والعقل ، وورد

الفعل حيال مايتلقاه من التجربة . فالانسان العارف يعطى كما يأخذ، ومكان العطاء مجهول مغفل عنه ، فى كل موقف تجريبى ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التى لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبى الفردى ، هو بيان مايعطيه الانسان التجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ، ليس من طبيعة علم الاجتماع . ومن هنا تجىء ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى ، الذى نحاول به المعرفة وننقدها ، لنتبين العناصر الأساسية التى يجىء بها الانسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ماتقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو إنسان ، لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهما العلم .

فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين ففى العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانسانى من عنده ، إلى عالم تجاربه ومجتمعه ، رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المتشابه الأجزاء ذو الأبعاد الثلاثة ، الذى تنتقل فيه الأجسام انتقالا حراً من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية ، أو حكومة محلية، أوأعمال اجتماعية تعوق الحركة لامتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الإنسان ، رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، بان يصبح المكان ذو أبعاد عددها « ن » ، و « ن » أكثر من الثلاثة أى أنها إلى ما لا ينتهى ، فماذا يقول لنا المجتمع بصدد هذا المكان العلمى المعقد؟!.

مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان عندما تتعقد فى نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لاننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع أو أبعاد لا تنتهى ، فاننا لن نعثر عليها مطلقا فى المجتمع ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع . وإنما السبيل اليها المعرفة العلمية التى هى مجهود العقل الفردى . فان « اينشتين » فردوليس مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع لذلك هى نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الاصالة عمل فردى خالص .

ولذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان فى المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريدهما العلم الرياضى والطبيعى، وكما يبحثها الفيلسوف . وهاما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمها .

وبذلك نستطيع القول إن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب فى هذا الموضوع فانه لم يزد على مجرد توسيع التجربة فى القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع .

ولكنه يظل مع ذلك ، مكتوف الأيدى عن التطلع إلى الزمان والمكان العلميين فى طبيعتهما العلمية ، تلك الطبيعة التى لا تجد تبريرا فى نطاق العقل إلا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفلسفة فى إتجاه ومعها العلم ، والأصالة ، والابتكار الفرديين ، وعلم الاجتماع لا يزال فى اتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعداً من مؤلف إلى آخر عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن فى البحث فى نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للموقف الاجتماعى وحده لا يكون قد ألغى الفلسفة ، وإنما يكون فى الواقع قد انكر العقل والمقدرة العلمية ، الذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الإجتماعية .

* * *

وختاما وجدنا كيف تتهافت وجهة النظر الاجتماعية فى مصادر المقولات ، ورأينا أن مقولات الفكر الانسانى « لا تطابق الواقع الاجتماعى » ، ولا تستمد من بنية المجتمع كما يريد دوركايم . إذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال المجتمع ، ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات إجتماعية ، ومن ثم لا تصبح المقولات مجرد اطارات اجتماعية .

فليست الطبيعة ، فيما يقول « شارل بلوندل » ، جزءا من المجتمع بل إننا ، نجد العكس ، فان المجتمع يؤلف جزءا من العالم . وليس المجتمع تلخيصا للعالم ،

وبذلك فإن مصطلحات المجتمع وتصوراته إنما تعجز دون شك عن أن تأتينا بمعرفة حقيقية ، كما أنها ليست كافية بذاتها فى تفسير مقولات الفكر الإنسانى . ولكن لما كان الدين والمجتمع — هما أصل المقولات — كما أشار دور كايم، فإن النظرة الأولى تعلمنا أنه لا بد من أن تتحول بالضرورة تحولا أساسيا فى مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطىء أو الانقلاب المفاجىء ، وأنه كان لا بد من تجردها عن الصبغة الدينية لكى تصبح أهلا لتجربتنا ومنطقنا وعلمنا[١] .

ويرى « بلوندل » أنه إذا كانت المقولات ذات أصول إجتماعية ، فما من فكرة تخطر بالعقل أو إحساس يجيش فى العاطفة ، إلا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الإنسان — عند دور كايم — حيوانا يذوب ذوبانا فى بنية المجتمع ، وقد فقد عناصره الإنسانية الفريدة الكامنة فى عقله ومشاعره[٢] .

* * *

وبذلك فقد ناقشنا موقف علم الاجتماع من مشكلة أصل المقولات ، ووجدنا أن العيب الكبير فى موقف علماء الاجتماع من الأصول الإجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب فى كل مذهب تجريبى ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها ، ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة لأنه بشكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها ـ بكل تأكيد — فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أو اجتماعية ، وإنما هى مفروضة عليها ومنظمة لها .

---

(1) Blondel, Charles.: Introduction à la Psychologie Collective. Collecion Armand Colin, Paris. 1946 P. 60.

(2) Ibid ; p. 63

دور كايم كعالم وفيلسوف :

لا شك أن هناك صلات وثيقة بين علم الاجتماع والفلسفة ، من حيث أننا ننظر إلى الفلسفة على أنها الدراسة المنظمة للمعرفة الانسانية ، كما ننظر إلى علم الاجتماع على أنه العلم الذى يبحث عن المعرفة الكلية للانسان من خلال ظروفه الاجتماعية فى مظاهرها الخاصة والعامة .

وليس من شك أيضا — فى أن الغرض الذى من أجله ظهر علم الاجتماع إنما هو دراسة الانسان ونظمه ، بمعنى أن « علة وجوده Raison d'étre ، وصدوره ، هى بحث مضامين تلك القضية الأرسطية القائلة بأن الانسان حيوان إجتماعى أو سياسى Zoon Politikon . حيث أن الإنسان لم يكن هو ما عليه من الإنسانية ، الا بفضل مشاركته فى المجتمع ومساهمته فى تيار الحياة الاجتماعية ، أو على حد تعبير « اميل دور كايم » فى كتابه « الضخم » الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse ، حيث يقول فى عبارة مشهورة :

« إننا نتكلم لغة لم نصطنعها ، ونستخدم آلات »
« وأدوات لم نخترعها ، ونقنن ونفرض حقوقا »
« لم ننظمها . إنه هو المجتمع الذى ندين له »
« بمختلف خيرات الحضارة . تلك الخيرات التى »
« منحت للانسان سماته العامة التى تميزه عن سائر »
« الكائنات والمخلوقات . إذ أن الإنسان إنما هو »
« إنسان ، من حيث أنه فقط كائن متحضر (١) »

---

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912

من هذه العبارة الدور كايمية الرائعة ، يتضح لنا تلك الصلة الوثيقة التى تربط الانسان بالمجتمع ، بل والتى تضفى على الانسان إنسانيته . إذ أننا لو جردنا الانسان من لغته ، ودينه ومعتقداته وأزيائه ، فسوف لا نراه إنسانا ، وإنما نتصوره وحشا من وحوش الغاب، حيث أن المجتمع هو العلة الحقيقية الاولى فى تحويل الإنسان من حيث هو كائن بيولوجى أو كائن عضوى حيوانى ، إلى الانسان ككائن مثقف . أو ككائن متدين ومتكلم ومتحضر . فالمجتمع هو علة الثقافة ، ومصدر الدين ، ومهبط اللغة ، ومبعث الحضارة .

وختاما ، فقد حاول دور كايم أن يدرس الإنسان عن طريق تلك النظرة التكاملية المزدوجة ، التى تنبثق من خلال تلك المشاركة العميقة والفذة بين علم الاجتماع Sociology من جهة ، وبين الفلسفة philosophy من جهة أخرى ، حيث تثمر ، بلا شك ، تلك المشاركة النقية الخالصة ، حين تندمج دراسات الفلسفة فى حرية ونقاء ، بدراسات علم الاجتماع ، فتعطينا هذه « المزاوجة » بين الفكر والواقع ، فهما أوفى وأدق « للكائن الانسانى » من جهة ، و « للوجود الاجتماعى » من جهة أخرى .

ملاحق الكتاب

(ا) ملحق لبعض النصوص المختارة من مؤلفات إميل دوركايم .

(ب) ملحق الأعلام .

(حـ) ملحق المراجع .

(د) ملحق المحتويات .

المقولات والتصورات الدينية

النص الأول :

إنه يوجد فى جذور أحكامنا ، عدد من الأفكار الهامة التى تسود حياتنا العقلية برمتها ، وهى التى يسميها الفلاسفة منذ أرسطو بمقولات العقل : كالزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة ، والجوهر ، والشخصية . وهى تطابق الخصائص العامة للأشياء .

(1)

Les Catégories et les représentations religieuses

« Il existe à la racine de nos jugements, un Certain nombre
« de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellec-
« tuelle, Ce sont Celle que les philosophes, depuis Aristote,
« appellent les Catégories de l'entendement : notions de temps,
« d'espace, de genre, de nombre, de Cause, de substance, de
« personnalité, etc. Elles Correspondent aux propriétés les plus
« universelles des choses. »

إنها الاطارات الصارمة التى تحيط بالفكر ، فلا يستطيع أن يتحرر منها ، حيث يبدو اننا لا نستطيع أن نفكر أو أن نعقل موضوعاً لا يكون فى الزمان أو فى المكان ، أو حتى لا يكون معدوداً . أما الأفكار الأخرى ، فهى طارئة وغير ثابتة ويمكن للانسان أن يستغنى عنها. ولكن المقولات تبدو لنا على وجه التقريب أنها لا تنفصل عن العقل وأدائه لوظيفته ومن ثم فهى بمثابة هيكل الفكر.

ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا ، لوجدنا فى طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت فى جوف الدين ونجمت عن الدين ، ولذلك فهى انتاج للفكر الدينى .

Elles sont Comme les Cadres solides qui enserrent la pensée; « Celle — Ci ne paraît pas pauvoir S'en affranchir sans se « détruire, Car il ne semble pas que nous puissions penser des « objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui « ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont Conting« entes et mobiles; nous Concevons qu' elles puissent manquer « a un homme, a une société, a une époque, Celles - là nous « paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de « l'esprit. Elles sont Comme l'ossature de l'intelligence.

« والتصورات الدينية هى تصورات جمعية وتفصح عن حقائق جمعية ، كما أن الطقوس هى أساليب العمل التى لا تنشأ إلا فى أحضان الجماعات المتجمعة ، والمقصود منها إثارة أو إستبقاء أو بناء حالات عقلية معينة خاصة بتلك الجماعات.

ولكن لما كانت المقولات ذات مصدر دينى ، فإنها تشارك الوقائع الدينية فى طبيعتها الجمعية . حيث تكون هى أيضا أشياء اجتماعية ، ومن نتاج الفكر الجمعى » .

دوركايم ، إميل « الصور الأولية للحياة الدينية » باريس ١٩١٢ صفحات ١٢ ، ١٤

Or, quand on analyse méthodiquement les Croyances « religieuses primitives, on rencontre naturellement sur Son chem« in les principales d'entré Ces Catégories. Elles sont nées dans « la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée « religieuse.»

« Les représentations religieuses sont des représentations Collec« tives qui expriment des réalités Collectives, les rites sont des « manières d'agir qui ne prennent naissance qu' au sein des « groupes assemblés et qui sont destinés a susciter, à entretenir « ou à refaire Certains états mentaux de Ces groupes.

Mais alors, si les Catégories sont d'origine religieuse, « elles doivent participer de la nature Commune à tous les faits « religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses sociales, « de produits de la pensée Collective.»

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse· Félix Alcan, Paris. 1912. pp. 12 – 14.

النص الثانى

ما هى الظاهرة الاجتماعية؟

هناك إذن نسق من الظواهر تبرز مجموعة من الصفات الشديدة الخصوص وتتألف من أساليب الفكر والعمل والشعور الخارجة عن الفرد، والتى زودت بقوة قهر فرضت عليه . ومن ثم لا يمكن الخلط بينها وبين الظواهر العضوية، إذ أنها تتألف من تصورات وأفعال، ولا يمكن كذلك أن نخرج بينها وبين الظاهرات النفسية التى لا وجود لها إلا فى إطار شعور الفرد . فتتركب هذه الظواهر إذن من نوع جديد قائم بذاته، فينبغى وصفها بأنها إجتماعية . ومن الواضح أنه لا يصلح أن يكون مادتها الفرد، بل وأن يكون شيئا آخر سوى المجتمع، سواء أكان المجتمع السياسى بكليته، أو بعض ما يحويه من جماعات أو زمر خاصة كمذاهب الدين ومدارس الآداب والسياسة، ومثل الروابط المهنية وغيرها » .

(2)

Qu'est — Ce qu'un fait Social ?

« Voilà donc un ordre de faits qui présentent des Caractères très spéciaux : ils Consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de Coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu' ils consistent en représentations et en actions, ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de sociaux. Elle leur convient, car il est claire que, n'ayant pas l'individu pour substrat, ils ne peuvent en avoir d'autre que la société, soit la société politique dans son intégralité, soit quelqu' un des groupes partiels qu' elle renferme, confessions religieuses écoles politiques, littéraires, corporations professionnelles, etc., »

Durkheim, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique, Pres. univers. de France, Paris 1967. p. 5.

النص الثالث :

ملاحظة الظواهر الاجتماعية

« ومع ذلك ، فإن الظواهر الاجتماعية هي « أشياء » ويجب أن نعالجها على أنها أشياء . ولكي نوضح تلك القضية ليس من الضروري أن نفلسف طبيعة الظواهر الاجتماعية ، أو نبحث تلك المشابهات التي بينها وبين الظواهر الأقل منها مرتبة ويكفي أن نقرر أنها المادة الوحيدة التي تقدم لعالم الاجتماع .

فالشيء هو ما يقدم ويفرض نفسه وهو ما يعطي حقيقة تحت الملاحظة .

(3)

Observation des faits Sociaux

« Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses Pour démontrer cette proposition, il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature, de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs. Il suffit de constater qu'ils sont l'unique datum offert au sociologue. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation.

فمعالجة الظواهر كأشياء ، هو أننا نعالجها كمادة تؤسس نقطة البدء فى العالم . والظواهر الاجتماعية لاشك أننا نطوى على تلك الخاصية . فإن ماهو معطى لنا ليس هو الفكرة التى يكونها الناس لانقسم عن قيمته ، فهذا محال حيث تتبدل القيم فى الواقع مع حركة العلاقات الاقتصادية . وليست الفكرة التى يكونها الناس عن المثل الأعلى الأخلاقى هى التى تحدد سلوكنا ، وإنما تحددها مجموعة القواعد الخلقية . وكذلك الفكرة التى نكونها عن الثروة أو عن الشىء النافع ليست هى التى تحدد القيمة ، وإنما تحددها سائر تفصيلات التنظيم الاقتصادى » .

Traîter des phénomènes comme des choses, c' est les traiter en qualité de data qui constituent le point de départ de la science, Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. Ce qui nous est donné, ce n' est pas l'idée que les hommes se font de la valeur, Car elle est inaccessible: ce sont les valeurs qui s' échangent réellement au Cours des relations economiques. Ce n'est pas telle ou telle conception de l'idéal moral, c'est l'ensemble des règles qui déterminent effectivement la conduite. Ce n'est pas l'idée de l'utile ou de la richesse, c'est tout le détail de l'organisation économique ».

Durkheim, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris. 1967. pp. 27 — 28.

النص الرابع :

تعريف الظاهرة الأخلاقية

« تنكشف لنا الحقيقة الأخلاقية فى مظهرين مختلفين ينبغى أن نميز بينهما تمييزاً واضحاً دقيقاً : هما المظهر الموضوعى ، والمظهر الذاتى . فلكل جماعة معينة أخلاقها المميزة تمييزاً دقيقاً ، ولكل شعب قواعده الخلقية الخاصة التى تسوده فى فترة محددة من تاريخه ، وباسم هذه القواعد السائدة تصدر المحاكم أحكامها ، ويصوغ الرأى العام معاييره . فهنا إذن بناء على ما تقرره الوقائع ثمة أخلاقا مشتركة وعامة تربط بين الناس فى رابطة جمعية » .

(4)

Détermination du fait Moral

«La Realité morale se présente à nous sous deux aspects différents, qu'il est nécessaire de distinguer nettement ; l'aspect objectif et l'aspect subjectif.

Pour chaque peuple, à un moment déterminé de son histoire, il existe une morale, et c'est au nom de cette morale régnante que les tribunaux condamnent et que l'opinion juge. Paur un groupe donné, ily a une certaine morale bien définie. Je postule donc, en m' appuyant sur les faits, qu'il y a une morale Commune, générale à tous les hommes appartenant à une collectivité ».

« وإلى جانب هذه الأخلاق ، نجد عدداً لا حصر له من الأخلاق ، حين يعبر كل فرد وكل ضمير خلقي عن تلك الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، وحسبما يتفهمها ويتصورها كل فرد من زاويتين ولا يوجد ذلك الضمير الذى يعكس أخلاق عصره، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقي قد يبدو ولاخلقياً إذا نظرنا إليه من جوانب خاصة . فلا شك أن كل ضمير إنما يخضع لتأثير الوسط (البيئة) والتربية والوراثة ، الأمر الذى يجعل كل ضمير ينظر إلى القواعد العامة من خلال منظار خاص ، فقد يشعر الفرد مثلا بوطأة قواعد الأخلاق المدنية ، بينما يضعف عندة الاحساس بقواعد الأخلاق العائلية . وقد يشعر آخر شعوراً عميقا باحترام القانون والعدالة ، بينما يكون تصوره لواجبات مثل الإحسان باهتا وخاليا من الفاعلية . وبذلك تتمايز مظاهر الأخلاق فيما بينها بتمايز الضمائر الفردية ونظرتها لكل مظهر منها »

« Maintenant, en dehors de cette morale, il y en a une multitude d' autres, une multitude indéfinie. Chaque individu, en effet, chaque conscience morale exprime la morale commune à sa façon; chaque individual comprend, la voit sous un angle différent; aucune conscience n'est peut — être entièrement adéquate à la morale de son temps et on pourrait dire qu' à certains égards il n'y a pas une conscience morale qui ne soit immorale par certains côtés. Chaque conscience, sous l'influence du milieu, de l'éducation, de l'hérédité, voit les règles morales sous un jour particulier; tel individu sentira vivement les règles de morale civique, et faiblement les règles de la morale domestique ou inversement. Tel autre aura le sentiment profond du respect des contracts, de la justice, qui n' aura qu' une représentation pâle et inefficace des devoirs de charité. Les aspects même les plus essentiels de la morale sont apercus différemment par les différentes consciences",.

« ولن أتناول هنا هذين المظهرين لحقيقة الأخلاقية ، بل سأقتصر على أولهما وحده حيث أننا لا نشغل إلا بالحقيقة الموضوعية للأخلاق ، تلك التى نعتبرها المصدر العام والطريقة المشتركة للحكم على الأفعال . حيث أن إختلاف الضمائر الخلقية الفردية ، إنما يشير إلى استحالة دراسة الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية . ولكن هذا لا يمنع من أن تصبح دراسة الشروط التى تحدد هذه الفروق الفردية للأخلاق ، موضوعا لدراسات سيكولوجية هامة دون شك ، وإن كان بحث كهذا لا يستطيع أن يخدم الغرض الذى نهدف إليه هاهنا :

"Je ne traiterai pas ici de ces deux sortes de réalité morale mais seulement de la première. Je ne m' occuperai que la realité morale objective, celle qui sert de point de repère commun et impersonnel pour juger les actions. La diversité même des conscience morales individuelles montre qu'il est impossible de regarder de ce côté, lorsqu' on veut déterminer ce qu' est la morale. Rechercher quelles conditions déterminent ces variations individuelles de la morale, serait sans doute un objet d'etudes psychologiques intéressantes, mais qui ne saurait servir au but que nous poursuivons ici. ".

النص الخامس:

الرابطة التركيبية للفعل الخلقي

« وحينما نخرج على قاعدة خلقيـة ، ينشأ عن ذلك عادة ، وبالنسبة للفاعل، بعض النتائج المزعجة . ولكننا نستطيع أن نميز بين نوعين من هذه النتائج :

(١) من النتائج ما ينجم آليا عند الخروج على القاعدة . فاذا تجاوزتُ القاعدة الصحية التي تأمرني بالابتعاد عن أماكن العدوى ، فان نتائج هذه الفعل تنجـم تلقائيا أو آليا بانتقال المرض إليّ . فتنشأ عن الفعل المرتكب ، تلك النتيجة التي تترتب عليه لذاته . بل إنه يمكن الوقوف مقدما عند تلك النتائج التي ينطوي عليها هذا الفعل عن طريق تحليله ، ومعنى ذلك أن النتيجة متضمنة في الفعل ».

(5)

Le lien synthétique de l'acte morale

" Quand une règle est violée, il se produit généralement pour l'agent des conséquences fâcheuses pour lui, mais parmi ces conséquences fâcheuses, nous pouvons en distinguer de deux sortes :

1—Les unes résultent mécaniquement de l'acte de violation. Si je viole la règle d'hygiène qui m'ordonne de me préserver des contacts Suspects, les suites de cet actc se produisent automatiquement, à sevoir la maladic. L'acte accompli engendre de lui—même la conséquence qui en résulte et, en analysant l'acte, on peut par avance savoir la conséquence qui y est analytiquenent impliquée".

« (٢) ولكني حين أخرج على القاعدة التي تأمرني بألا أقتل ، فانني لن أجد قط في هذا الفعل لوما أو عقابا مهما تمت بتحليله . حيث لا يوجد أي تجانس بين الفعل ونتيجته ، ومن المستحيل أن تستخلص بالتحليل من فكرة قتل الانسان أو إزهاق النفس أية فكرة عن الاستهجان أو العقاب وهنا لا يكون الارتباط بين الفعل ونتيجته ضمنيا ، وإنما هو رابطة تركيبية . وأنا أطلق إسم « الجزاء » على النتائج التي ترتبط على نحو تركيبي مع الفعل الخلقي . وتلك الرابطة التركيبية لا نعرف حتى الآن مصدرها ، أو السبب الذي أوجدها ، ولكن يكفينا أن نقرر وجودها ، دون أن نذهب حاليا إلى أبعد من ذلك » .

" 2 — Mais quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, J'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtiment; il ya entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité Complète; il est impossible de dégager analytiquement de la notion de meurtre ou d'homicide, la moindre notion de blâme, de flétrissure. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence est, ici, un lien synthétique.

J'appelle sanction les conséquences ainsi rattachées à l'acte par un lien synthétique - ce lien, je ne sais pas encore d'où il vient, quelle est son origine ou sa raison d'être; J'en constate l'existence et la nature sans aller présentement plus loin".

Durkheim, Emile., Sociologie et philosopie., press univers de France, Paris 1963. pp. 56—57.

النص السادس :

الجزاء

« ولقد توصلنا إذن الى فكرة أكثر عمقا عن طبيعة الجزاء، فالجزاء هو نتيجة الفعل ، ولكنه كنتيجة لم يصدر عن محتوى الفعل ذاته ، بل عن فعل لا يتفق مع قاعدة مسبقة . حيث تنجم فكرة الجزاء عن وجود قاعدة مسبقة ثم يكون الفعل تمرداً أو خروجها على هذه القاعدة . وعلى هذا النحو ، نجد أنفسنا إزاء مجموعة من القواعد التي تتميز بتلك الصفة الخاصة . ونحن نلتزم بألا نقدم على الأفعال التي تنهانا عنها هذه القواعد ، دون أن يكون هناك من سبب سوى أنها تحرمها وهذا هو ما يسمى بخاصية الالزام بالنسبة للقاعدة الخلقية . وهكذا نتوصل عن طريق التحليل الامبيريقي الدقيق ، الى فكرة الواجب والالزام على نحو ما فهمها كانط ».

6

La Sanction

" Nous sommes donc arrivés à une nation plus profonde de la sanction; la sanction est une conséquence de l'acte qui ne résulte pas du contenu de l'acte, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à une règle préétablie. Ciest parce qu' il ya une régle. antérieurement posée, et que l'acte est un acte de rébellion contre cette règle, qu' il entraîne une sanction.

Ainsi, il ya des règles présentant ce caractère particulier : nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu' elles nous les interdisent tout simplement parce qu' elles nous les interdisent. C'est ce qu' on appelle le caractère obligatoire de la règle morale. Volià donc retrouvée, par une analyse rigoureusement empirique, la notion de devoir et d'obligation, et cela à peu près comme Kant l'entendait".

- Durkheim, Emile.. Sociologie et philosophie, press. univers. de France.Paris 1963 PP. 61—62.

النص السابع :

عناصر الاخلاق

« نستطيع أن نؤكد إذن أن الأخلاق هي نسق من القواعد العملية التي تنظم وتوجه سلوكنا ، والتي تحدد لنا ماذا يجب عمله في مختلف الحالات التي تعرض لنا ، حتى نحسن التصرف ونعرف كيف نطيع . وإذا كانت هذه الملاحظة الأولى لا تختلف كثيرا عما يقرره العامة ، فانها تكفي مع ذلك لابراز حقيقة هامة كثيراً ما نغفل عنها ويؤكد غالبية الأخلاقيين في الواقع على إنحصار الأخلاق في صيغة وحيدة وعامة . ولهذا السبب يؤكد الأخلاقيون في سهولة ويسر على قيام الأخلاق برمتها في الضمير الفردي، وأنه يكفي أن نوجه للكشف عنها نظرة بسيطة نحو باطن الذات »

7

Les Eléments de la Moralité

" Neus ponvons donc ire que la morale est un sysième de Régles d'action qui prédéterminent. la dconduite. Elles disent Cmment il faut agir dans des Cas donnés, et bien agir, C'est bien obéir.

Cette première remarque, qui m'est presque qu'une obeservation de sens Commun, suffit pourtant à mettre en relief un fait important et trop souvent méconnu. La plupart des moralistes, en effet, présentent la morale Comme si elle tenait toute entière dans une formule unique et très générale, C'est précisément pour Cela qu'ils admettent si facilement que la morale réside tout entière dans la Conscience individuelle, et qu'un simple Coup d'oeil en dedans de nous—même suffit pour l'y déceuvrir»

« ومن هذه الصيغة نشب الخلاف (بين الأخلاقيين) حـــول الوسائل المختلفة للتعبير عنها . حيث يختلف أسلوب الكانطيين عن أسلوب النفعيين ، فالكل منهم أسلوبه الخاص ، ولكنهم رغم اختلافهم ، يتفقون جميعا على تحديد مكانهـا المختار (وهو الضمير الفردى) . وكل ما يبقى بعد ذلك لا يعد وأن يكون تطبيقا لهذا المبدأ الأساسى . ويوضح هذه الطريقة ويترجم عنها ذلك التمييز الكلاسيكى بين ما يسمونه بالأخلاق النظرية والأخلاق التطبيقية » .

« Cette formule, on l' exprime de manières différentes! Celles des Kantiens n' est pas Celle des utilitaires, et chaque moraliste utilitaire a la sienne. Mais, de quelque façon qu' on la Conçoive, tout le monde s'etend pour lui assigner la place éminente. Toute. le reste de la morale ne serait qu' application de ce principe fondamental, C' est Cette conception que traduit la distinction classique entre la morale dite théorique et la morale appliquée. »

« ومهمة الأخلاق الأولى (النظرية) هى تحديد ذلك القانون الأعلى للأخلاق، أما الثانية (التطبيقية) فانها تبحث عن كيفية تطبيق ذلك القانون حين يصدق على مختلف الظروف والحالات الأساسية التى تعرض لنا فى حياتنا .

ولا يمكن أن يكون للقواعد المفصلة التى نتوصل إليها بهذه الوسيلة أية حقيقة خاصة ، لأنها لا تعدو أن تكون إمتداداً للحقيقة الأولى ، أو كنتيجة لانعكاسها من خلال وقائع التجربة . فلنطبق القانون الأخلاقى العام على مختلف العلاقات العائلية حتى نحصل على مضمون الأخلاق العائلية ، وإذا ما طبقناه على مجموع العلاقات السياسية ، نتوصل فوراً الى باطن الأخلاق المدنية ، ... الخ » .

« La première a pour objet de determiner Cette loi supérieure de la morale, la seconde de rechercher Comment la loi ainsi enoncée doit s' appliquer dans les principales Combin—aisons et Circonstances que présente la vie. Les Règles de détail que l'on déduit par Cette méthode n'auraient donc pas par elles — mêmes de réalité propre; elles ne seraient que des prolongements, de Corollaires de la première, le produit de saréfraction à traverse les faits de l' experience. Appliquez la loi générale de la morale aux différentes relations domestiques, et vous aurez la morale familiale, aux différentes relations politiques, et vous aurey la morale civique ..., etc.»

Durkheim, Emile., L' Education Morale, Felix alcan. Paris. 1925. pp. 27—28.

النص الثامن :

النفس والروح

« ولكن النفس لم تكن روحا ، بل إنها مرتبطة بالجسد الذى لا تبرحه إلا نادراً . وإذا لم تكن النفس شيئا أكثر من ذلك ، فانها لم تكن موضوع عبادة. وعلى العكس فقد كانت الروح دائما شيئا محدوداً يبتعد عن الجسد ، ولا يستطيع الانسان أن يتصل بها إلا بمراعاته للطقوس الدينية .

فالنفس إذن لا تصبح روحا إلا فى حالة إنتقالها : وينجم عن التطبيق المبسط لتلك الأفكار المسبقة الاعتقاد بالتناسخ فى حالة الموت ولم يتميز الموت فى إعتقاد البدائيين عن إغماءة طويلة فى كل تلك الحالات .

8

L' âme et l'esprit

« Mais L' âme n' est pas un esprit. Elle est attachée à un Corps d'oú elle ne sort qu'exceptionnellement, et, tant qu' elle n' est rien de plus, elle n' est l' abjet d'aucun Culte. L' esprit au Contraire, tout en ayant généralement pour résid‑ence une chose déterminée, peut s'en éloigner à volonté et l'homme ne peut entrer en relations avec lui qu' en observant des précautions rituelles. L' âme ne [pouvait donc devinir esprit qu' à condition de se transformer : la simple application des idées précédentes au fait de la mort produisit tout naturellement Cette métamorphose. Pour une intelligence rudimentaire, en effet, la mort ne se distingue pas d'un long évanouissement ou d'un sommeil prolongé, elle en a tous les aspects.

وتلك هى فكرة النفس التى انتقلت من مبدأ حيوى فى جسم الانسان، إلى أن أصبحت روحاً أو قريناً خيراً أو شريراً، أو حتى إلهاً، وذلك تبعاً لأهمية النتائج التى تُعزى إليها. ولكن إذا كان الموت بصفة قاطعة هو الذى أحدث تأليه النفس، فان أول عبادة عرفتها الانسانية قد إتجهت إلى الموتى وأرواح الأجداد. وكانت الطقوس الأولى طقوساً جنائزية، كما كانت أولى القرابين هى أضاحى غذائية تشبع حاجات الموتى، وكانت القبور هى أولى الهياكل والمذابح التى تقـــدم عليها القرابين »

Voilà l'âme transformée de simple principe vital animant un corps d'homme, elle est devenue un esprit, un génie, bon ou mauvais, une divinité même, selon l' importance des effets qui lui sont imputés, Mais, puisque C' est la mort qui aurait opéré Cette apothéose, C' est, en définitive, aux morts, aux âmes des ancêtres que se serait adressé le premier culte qu' ait Connu l' humanité. Ainsi, les premiers rites auraient été des rites mortuaires; les premiers sacrifices auraient été des offrandes, alimentaires distinées à satisfaire au besoins des défunts, le premiers autels auraient été des tombeaux.»

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912. pp. 72—73.

النص التاسع :

الفرد والتوتم

« هنا يفقد الانسان ذاتيته ، ويصبح عدم التمايز بينه وبين نفسه الخارجية ، أعنى بينه وبين توتمة كاملا وتاماً . إذ أنه يعتقد أن شخصيته ، وشخصية قرينة الحيوانى ، ليستا إلا شيئا واحداً . وأن التوحد فى الهوية هى بحيث أن الإنسان يكتسب خصائص الشىء أو الحيوان الذى هو قرينه .

« إن الأشياء التى من نفس النوع تعتبر « فى الحقيقة » مثل الأقارب بين أفراد الجماعة الواحدة ، ومن ثم فان الأفراد والأشياء أقارب ، « فهم من نفس اللحم » ومن نفس العائلة ، فالعلاقات المنطقية هى إذن على نحو ما علاقات عائلية » .

دور كايم ، إميل : « صور بدائية التصنيف ، مساهمة فى دراسة التصورات الجمعية » مجلة السنة الاجتماعية ، المجلد السادس .

9

L' individu et le totem

« Ici l' individu lui — même perd sa persenalité. Entre lui et son ame extérieure, entre lui et son totem, l'indistinctien est complète. Sa personalité et Celle de son fellow — animal ne font qu' un. L' identification est telle que l'homme prend les Caractères de la chose ou de l' animal dont il est ainsi rapproché.

Les, Choses d'une même classe étaient réellement Considérées Comme parantes des individus du même groupe sociale, et par suite, Comme parantes uns des autres. Elles sont de « la même chaire», de la même famille. Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques.»

Durkheim, Emile., De Quelques Formes Primitives de classification, Contribution, à l' étude des représentations Collectives, L' année Sociologique, Vol : VI p. 68.

النص العاشر :

أحكام القيمة

« ولكن القيمة إن لم تكن قائمة فى الأشياء ، وإذا لم تتصل بالضرورة بأى جانب من الواقع الامبيريقى ، أفلا يستتبع ذلك أن يكون مصدرها خارجيا أو معطى من التجربة ؟ هذا ما يؤكده فى الحقيقة كثير من المفكرين صراحة أو ضمنا . ومذهبهم ينحدر إلى ما قبل « رتشل » ويتدرج حتى يبلغ نزعة الأخلاق الكانطية . وللانسان عندهم ملكة قائمة بذاتها تتعدى التجربة ، وتتصور شيئا غير ما هو كائن ، فهى ملكة تضع وتدرك المثل العليا . وهى ملكة إدراك وتمثل ، يدركها المرء على أنها صورة عقلية تارة ، أو شعورية

10
Jugements de Valeur

« Mais si la valeur n' est pas dans les choses, si elle ne tient pas essentiellement à quelque caractère de la réalité empirique, ne s' ensuit — il pas qu'elle a sa Source en dehors du donné et de l' expérience ? Telle est, en effet, la thèse qu'ont soutenue, plus ou moins explicitement, toute une lignée de penseurs dont la doctrine, par—delà Ritschl, remonte jusqu'au moralisme Kantien. On accorde à l homme Une faculté sui generis de dépasser l'expérience, de se représenter autre chose que ce qui est, en Un mot de poser des idéaux. Cette faculté représentative on la conçoit, ici sous une forme plus intellectualiste, là plus sentimentale, mais toujours Comm

تارة أخرى ، كما تبدو فى أغلب الأحيان واضحة متميزة كتلك التى تستخدم فى مجال العلم . فهناك إذن طريقة نحو التفكير فى الواقع ، وأخرى تختلف كلية كى تتجه نحو المثال وتتصل قيم الأشياء من حيث تقديرها بالمثل العليا . ولذلك يقال إن للأشياء قيمتها حين تعكس أو تعبر عن مظهر من مظاهر المثل الأعلى ، ومن ثم تزيد أو تنقص قيمتها طبقا للمثل الأعلى الذى تكشف عنه وتتجسد فيه » .

nettement distincte de celle que la science met en oeuvre. Il y aurait donc une manière de penser le réel, et une autre, très différente, pour l'idéal; et c'est par rapport aux idéaux ainsi posés que serait estimée la valeur des choses. On dit qu' elles ont de la valeur quand elles expriment, reflétent, à un titre quelconque, un aspect de l' idéal, et qu'elles ont plus ou moins de valeur selon l' idéal qu' elles incarnent et selon ce qu' elles en recèlent.»

Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Press. univers—de France. Paris. 1963 pp. 127—128.

النص الحادى عشر :

المجتمع وقيمة الأشياء

« وجملة القول ، إنه إذا كانت قيمة الأشياء لا يمكن تقديرها إلا بربطها ببعض الافكار المثالية ، لاحتاج ذلك إلى شرح تلك الأفكار ، ولكى نفهم إلى أى حد تكون أحكام القيمة ممكنة ، لا يكفى أن يسلم المرء بعدد من المثل العليا ، بل ينبغى أن يشرحها وأن يحدد مسار الأحكام ، وكيف تستند إلى التجربة وتتعداها وتدعم موضوعيتها .

11

La Société et la valeur des choses

« En résumé, s' it est vrai que la valeur des choses ne peut être et n' a jamais été estimée que par rapport à certaines notions idéales, Celles—ci ont besoin d' être expliquées. Pour Comprendre Comment des jugements de valeur sont possibles, il ne suffit pas de postuler un certain nombre d' idéaux, il faut en rendre compte, il faut faire voir d' où ils viennent, Com — ment ils se relient à l' expérience tout en la dépassant et en quoi consiste leur objectivité.

ومن ثم فهل تتغير أنساق القيم طبقا لتغير الجماعات الإنسانية، وألا يستتبع ذلك أن تكون لها أصولها الجمعية ؟ ولقد تعرضنا من قبـل حقـــا إلى نظرية سوسيولوجية خاصة بالقيم وأشرنا إلى عدم كفايتها ولكنها نظرية تستند إلى تصور للحياة الاجتماعية ينكر طبيعتها الحقة . حيث يتمثل المجتمع كنسق من الأعضاء والوظائف يميل الى المحافظة على ذاته ضد أسباب الانحلال التى تهاجمه من الخارج ، ومثاله فى ذلك كمثل الجسم الحى ، حين تعتمد حياته برمتها على تلك الطريقة أو الاستجابة المناسبة إزاء المثيرات الآتيـة من الوسط الخارجى . وعلى ذلك فالمجتمع هو حقيقة بؤرة الحياة الاخلاقية وأساسها الداخلى ، التى لم يؤكدها أحد رغم مالها من قوة وأصالة » .

Puisqu' ils varient avec les groupes humains ainsi que les systèmes de Valëurs correspondants, ne s'ensuit — il pas que les uns et les autres doivent étre d'origine collective ? Il est vrai que nous avons précédemment exposé une théorie sociologique des valeurs dont nous avons montré l' insuffisance; mais c'est qu' elle reposait sur une conception de la vie sociale qui en méconnaissait la nature véritable. La Société y était présentée comme un siystème d'organes et de fonctions qui tend à se maintenir contre les causes de destruction qui l'assaillent du dehors, comme un corps vivant dont toute la vie consiste à répondre d'une manière appropriée aux excitations venues du milieu externe. Or, en fait, elle est, de plus, le foyer d'une vie morale interne dont on n'a Pas toujours reconnu la puissance et l'originalité.

Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Paris. 1963. P. 132.

ملحق الأعلام

ملحق المراجع

1. Alpert, Harry., Emile Durkheim and his Sociology, New York 1939. Columbia University Press.

2. Alston, William., Are Positivists Metaphysicians? The Philosophical Review, A Quarterly Journal, January 1954.

3. Benedict, Ruth, Patterns of Culture, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul, London 1949.

4. Bierstedt, Robert, Emile Durkheim, Laurel, New York, 1966.

5. Boas, Franz., The Mind of Primitive man, The Macmillan company, New York 1911.

6. Bogardus, Emory., Sociology, Macmillan, Third Edition New York 1949.

7. Burgatta and Meyer, Saciological Theory., Present-day Sociology from the past; Knopf, New York. 1956.

8. Bourdieu, Pierre., The Attitude of the Algerian Peasant toward Time, Article from, Mediterranean Countrymen Mouton 1963.

9. Charles, Gehlke., Emile Durkheims contribution to Sociological Theory, Longmans, New York. 1915.

10. Cicourel, Aaron V., Method and Measurement in Sociology, The Free Press of Glencoe, New York 1964.

11. Collingwood, R.G., The Idea of History, Clarendon Press Oxford. London 1946.

12. Durkheim, Emile. Sociology and Philosophy, Trans, by P. F. Pocock, London 1953.

13. Durkheim, Emile., The Elementary Forms of the Religious

Life, Trans. by Joseph Ward Swain, London. 1957. Fourth impression.

14. Durkheim, Emile, Suicide, A Study in Sociology, Edited with an Introduction by George Simpson. Routledge and Kegan Paul, 1952.

15. Duverger Maurice., Introduction to the Social Sciences, Trans by Malcolm Anderson. London 1964.

16. Evans - Pritchard, E. E., Social Anthropology, Cohen and West, London 1951.

17. Evans-Prichard, E.E., The Nuer, Clarendon Press. Oxford, 1950.

18. Gehlke, Charles, Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory, Longmans, Green, New York 1951.

19. Ginsbery, Morris, Studies in Sociology, London, 1932.

20. Ginsberg, Morris., The Psychology, of Society, seventh edition; London. 1949.

21. Ginsberg Morris., Sociology, Oxford University Press, London. New York Toronto 1949.

22. Goldstein, J., The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science, Volume 24, Number 2. April 1967. p. 156.

23. Goode, William, Methods in Social Research, McGraw Hill, London 1962.

24. Gurvitch Georges, The Twentieth Century Sociology. The Philosophical Library, New York 1945.

25. Halbwachs, Maurice., Population and Society, Introduction to Social Morphology, Free Press of Glencoe 1960.

26. Halbwachs, Maurice, Individual Consciousness and Collective Mind, American Journal of Sociology, May 1939.

27. Hayek, F. A, Von., Scientism and the study of Society, Economica, Vol. X, 1943.

28. Johnson, Harry., Sociology, A Systematic Introduction. New York 1960.

29. Kardiner, Abram & Edward Preble, They studied Man, Mentor, 1963.

30. Koeing, Hopper, Sociology, New York 1963.

31. Lowie, Robert., The History of Ethnological Theory, London. 1938.

32. Lundberg, George., Foundation of Sociology, New York, Macmillam, third Printing, 1956.

33. Lundberg, George., Social Research, second edition, Longmans. 1947.

34. Mair, Lucy, The Language of the Social Sciences, The British Journal of Sociology March 1963.

35. Martindale, Don., The Nature and Types of Sociological Theory, Routledge and Kegan Paul, London 1961.

36. Merton, Robert., Social Theory and Social Sructure, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York, 1962.

37. Merton, Robert., The Sociology of Knowledge, The Twenteith century Sociology, New York 1945.

38. Mill, John Stuart., Utilitarianism., The Foutana Library, Collins second impression, 1964.

39. Nedel, S. F., Foundations of Social Anthropology, Lordon 1953.

40. Parsons, Talcott, Structure of Social Action., Free Press, 1949.

41. Peristiany, J.G., The Social Institutions of The Kipsigis, Routledge, London. 1939.

42. Radcliffe-Brown, A R, Andaman Islanders, Free Press 1948.

43 Racdliff - Brown., A. R., Methods in Social Anthropology, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago 1958.

44. Radcliffe-Brow., Structure and Function in Primitive Society, Cohen & West, Second Impression London 1956.

45. Radcliffe-Brown, A.R, Social Structure, Studies Presented to Radcliffe-Brown, Preface by M., Fortes Oxford, 1944.

64. Riley, Matilda White, Sociological Research, a case approach, New York 1963.

38. Schmidt, W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. by H J. Rose. London. 1931.

39. Sorokim, Pitrim., Contemporary Sociological Theories New York, London 1928.

40. Sorokin Pitrim., Society Culture, and Personality, Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York, London 1947.

41. Spencer, Herbert., The Study of Sociology. London 1872.

42. Spencer Herbert.; The Principles of sociology, Third edition, Vol. I. London 1885.

43. Sprott, W.J.H , Sociology, Second edition. London 1956.

44. Stark; Werner, The Sociology of Knowledge, Second Imression, Kegan Paul, London 1960.

45. Stark Werner., Toward a Theory of social Knowledge, Revue Internationale de Philosophie, IV July 1950.

46. Tiryakin, Edwards., Sociologism and Existentialism, Printice Hall. 1962.

47. Timasheff, Nicholas., Sociological Theory, Its Nature and Growth, New York 1965. Fordham University.

48. Wolff, Kurt., Essayo in Sociology and Philosophy, Harper. 1964.

المجلات العلمية الانجليزية :

49. « The Philosophy of Science »

50. « The British Journal of sociology »

المصادر الفرنسية :

51. Blondel, Ch., Introduction à la Psychologie Collectiva, Paris 1952. Collection Armand Colin.

52. Blondel Charles., La Mentalité Primitive, Librairie Stock, Paris, 1926.

53. Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Tome Premier 5e Edition. Paris, 1907.

54. Comte, August., Système de Philosophie Positive, Edition Commémorative. Paris 1942.

55. Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Tome Quatrième, Paris 1908.

56. Comte, Auguste., Discours sur l'Esprit Positif, Société Positiviste Internationale, Paris 1928.

57. Comte, Auguste, Cours de Philosophie Positive, Tome Troisième; Paris 1908.

58. Comte, Auguste., Pensées Préceptes, Paris, 1924. Recueillis par Georges Déherme.

59. Comte, Auguste, Principes de Philosophie Positive, Paris. 1868.

60. Comte, Auguste, Philosophie Positive, Résumé par Emile Rigolage, Ernest Flammarion.

6 . Crésson, André, Auguste Comte. Paris 1947. Presses Universitaires de France.

62. Davy, Georges, Emile Durkheim, Paris. 1927 Collection Louis — Michaud.

63. Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912.

64. Durkhiem, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique, Press. univers. Paris. 1967.

65. Durkheim. Emile., L'Education Morale, Paris 1925.

66. Durkheim, Emile., De Quelques Formes Primitive de Classification, L'année Sociologique, Vol : VI pp. 1-72.

67. Durkheim, Emile., De la Définition des Phénomènes Religieux, L'année Sociologique, Vol : II.

68. Espinas, Alfred., Des Sociétés Animales, Paris 1935. Quatrième Edition, Félix Alcan.

69. Gaillaume, Paul., Les Psychologie de la Forme, Paris 1948.

70. Gurvitch, Georges., La Sociologie au XXe Siècle, Paris 1947.

71. Gurvitch, Georgés., Morale Théorique et Science des Moeurs, Presses Universitaires de France, Paris 1948.

72. Gurvitch, Georges., Essai de Sociologie, Annales Sociologique, Fasc. 4.

73. Gurvitch, Georges., Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press. Univers. de France, Paris 1966.

74. Gurvitch Georges. Dialectique et Sociologie. Flammarion Paris 1962.

75 Garivitdh Georges., La Vocation Actuelle de la Sociologie Press. Univers. de France. Paris 1963.

76. Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux De la Mémoire. Nouvelle Édition. Paris. 1935.

77. Halbwachs, Maurice.. Les Origines du Sentiment Religieux d'après Durkheim. paris 1925. Librairie Stock.

78. Halbwachs, Maurice., Morphologie sociale. Collec, A. Colin. Paris 1946.

79. Mauss. Marecel., Sociologie et Atthroplogie, Paris. 1950.

80. Mauss, Marcel., Esquise D'Une Théorie Générale de la Magie, L'année Sociologique. Vol : VII 1902–1903.

81. Poincaré, Henri, Science et Méthode, Flammarien Paris1927

المجلات العلمية الفرنسية :

82. L'année Sociologique.

83. L'annales Sociologique.

المراجع العربية

٥ دكتور السيد بدوى « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق » مجلة كلية الاداب المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٥ بنروبى « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا » الجزء الاول ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ومراجعة الدكتور محمد ثابت الفندى ، باشراف الادارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالى .

٥ دكتور حسن سعفان ، « أسس علم الاجتماع » ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٥ دكتور حسن شحاته شعفان . « تاريخ الفكر الاجتماعى » ، القاهرة فى ١٩٦١ .

٥ دكتور محمد ثابت الفندى ، الفلكلور فى ضوء علم الاجتماع » ، محاولة فى المناهج مجلة كلية الاداب ، جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ — ١٩٥٣ .

٥ دكتور مصطفى الخشاب . « علم الاجتماع ومدراسه » ، الأجزاء الثلاثة ، دار الكاتب العربى ١٩٦٦ » .

٥ دكتور عبد الكريم الياقى ، « تمهيد فى علم الاجتماع » مطبعة الجامعة السورية ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥٧ .

٥ دكتور قبارى محمد اسماعيل ، « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول ، « المنطق » والجزء الثانى ، « نظرية المعرفة » والجزء الثالث « الاخلاق والدين » . الطبعة الثانية بيروت ١٩٦٨ .

• دكتور قبارى محمد اسماعيل ، الانثروبولوجيا الوظيفية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ .

• دكتور قبارى محمد اسماعيل ، العقلية البدائية عند لوسيان ليفى بريل ، مجلة تراث الانسانية عدد ابريل ١٩٦٨ .

• دكتور قبارى محمد اسماعيل ، الفلسفة فى ضوء علم الاجتماع ، سلسلة المكتبة الثقافية التى تصدرها وزارة الثقافة والارشاد القومى عدد فبراير ١٩٦٩ .

• كونانت (جيمس) ، مواقف حاسمة فى تاريخ العلم . ترجمة الدكتور أحمد زكى دار المعارف ١٩٦٢ .

محتويات الكتاب

صفحة

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

صفحة



إميـــل دوركايم

علم من الأعلام المشاهير فى ميدان علم الاجتماع ، إن لم يكن أكثرهم شهرة على الإطلاق . فلقد أرسى قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، وكانت لفروضه وقضاياه النظ[illegible] دورها فى توجيه دفة البحث فى الدراسات الحقلية المعاصرة .

ففى بريطانيا ظهرت ملامح التيار الدوركايمى واضحة متميزة عند أتباع مدرسة اكسفورد ، وبخاصة عند أساطين المنهج الأنثروبولوجى الاجتماعى من أمثال « رادكليف براون » و « إيفانز بريتشارد » و « برستيانى » .

وفى علم الاجتماع الأمريكى ، كان للنظرية الدوركايمية صداها فى كتا « ردفيلد » و « روبرت لوى lowie » و « تالكوت بارسونز arsons و « روبرت ميرتون Merton » .